

x ·Y

very scarce

2 vols

60/-



HISTOIRE

DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PARIS. — IMPRIMERIE ADRIEN LE CLERE, RUE CASSETTE, 29.

HISTOIRE

DES CONCILES

D'APRÈS

LES DOCUMENTS ORIGINAUX

PAR

LE DR CHARLES-JOSEPH HÉFÉLÉ

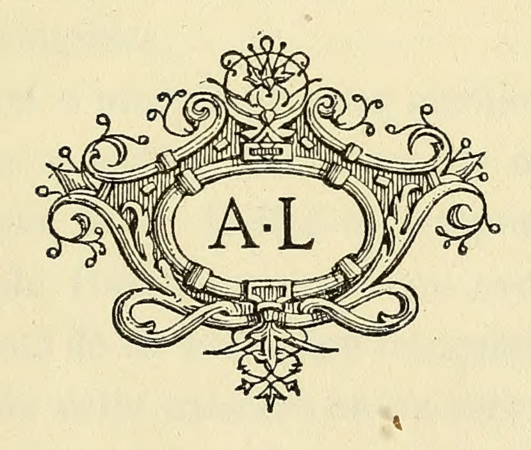
PROFESSEUR DE THÉOLOGIE A L'UNIVERSITÉ DE TUBINGUE

TRADUITE DE L'ALLEMAND

PAR

M. L'ABBÉ GOSCHLER ET M. L'ABBÉ DELARC

TOME PREMIER



PARIS

ADRIEN LE CLERE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

IMPRIMEURS DE N. S. P. LE PAPE ET DE L'ARCHEVÊCHÉ DE PARIS

Rue Cassette, 29, près Saint-Sulpice.

—

1869 -1878

AVIS AU LECTEUR.

Après la mort du regrettable abbé Goschler, les éditeurs de l'*Histoire des Conciles*, dans le but de donner un caractère d'uniformité à la traduction de cet ouvrage, ont prié M. l'abbé Delarc de commencer son travail en revisant sur le texte allemand la partie de cette traduction laissée par M. Goschler.

Cette révision a produit diverses améliorations; nous signalerons les suivantes. Les titres des ouvrages allemands cités par le Dr Héfélé sont reproduits dans la langue originale (ordinairement nous avons fait suivre le titre allemand de sa traduction française placée entre parenthèses); de cette manière on ne sera pas exposé à confondre un livre allemand avec un livre français et à chercher de ce côté-ci du Rhin une publication qui ne se trouve que de l'autre. Les notes ont été l'objet d'une attention toute spéciale; pénétrés de leur importance dans un ouvrage comme celui-ci, les éditeurs se sont déterminés à les mettre en relief le plus possible, et ils se sont

imposé l'obligation de revenir toujours à la ligne, quelque minime que fût la note. On s'est aussi conformé à cet usage de notre époque qui consiste à laisser le plus possible aux noms propres leur physionomie primitive, évitant de leur donner une couleur française, et on n'a fait d'exceptions que pour les noms consacrés par le temps.

Ces détails témoigneront du soin apporté à cet ouvrage et inclineront, nous l'espérons, nos lecteurs à être indulgents pour les fautes qu'ils y rencontreraient. Nous sommes loin de penser que cette indulgence ne nous soit pas nécessaire, et nous recevrons avec reconnaissance les observations qui nous seront envoyées, car rien ne sera épargné pour faire de l'œuvre magistrale du professeur de Tubingue un livre véritablement français et en tout conforme à l'orthodoxie de l'édition allemande.

L'*Histoire des Conciles* sera suivie d'une table générale et analytique des matières. En nous décidant à la donner dans un seul volume, au lieu de la disséminer par fractions comme l'éditeur allemand, dans chacun des volumes qui composent l'ouvrage, nous n'avons pas entendu seulement nous conformer à l'usage suivi en France pour les publications de ce genre, mais nous avons surtout voulu rendre les recherches plus faciles au lecteur, en le délivrant de la préoccupation de savoir à quel volume peut se référer tel mot, tel concile, tel nom de ville ou de personnage sur lesquels il veut consulter son auteur; nous avons voulu encore lui offrir groupés sous un même article les divers passages de l'ouvrage où se rencontre le mot ou le nom objet de sa recherche. Nous avons pensé qu'une table

analytique n'aurait tout son mérite qu'à la condition d'être en même temps générale, dans toute l'acception du mot, et qu'en la présentant ainsi au lecteur, le fruit qu'il en retirerait compenserait largement l'inconvénient de ne la posséder qu'à la fin de la publication.

HISTOIRE

DES CONCILES

INTRODUCTION

§ 1.

ORIGINE ET AUTORITÉ DES CONCILES.

Ces deux mots synonymes *concilium* et σύνοδος pris en eux-mêmes désignent une réunion quelconque; dans le sens d'une assemblée ecclésiastique, c'est-à-dire d'une réunion des principaux de l'Église, régulièrement convoqués pour délibérer et prendre des décisions sur les affaires religieuses, le mot *concilium* ne se trouve pour la première fois que dans Tertullien [1], et celui de σύνοδος dans les Canons apostoliques [2]; les Constitutions apostoliques [3] donnent encore le nom de σύνοδος aux réunions ordinaires des chrétiens pour assister au culte divin.

Les conciles ont commencé avec l'assemblée des apôtres tenue à Jérusalem vers l'an 52 [4]; mais les théologiens ne sont pas d'accord pour décider s'ils sont d'institution divine ou d'institution humaine. On peut résoudre la difficulté en disant qu'ils sont par le fait d'institution apostolique, mais que les apôtres ont agi comme mandataires de Jésus-Christ quand ils les ont institués; s'ils n'avaient pas eu cette qualité, ils n'auraient pas écrit ces mots en tête des décrets de leur synode : *Visum est Spiritui sancto et nobis.* Ils étaient convaincus que le Seigneur

(1) *De Jejun.* c. 13.
(2) C. 36, alias 37 ou 38.
(3) Lib. V, c. 20.
(4) *Act. Apost.* c. 25.

avait promis et qu'il accordait son esprit à ces assemblées de l'Église. Les conciles venus après cette solennelle réunion ont toujours parlé avec une confiance semblable en l'assistance du Saint-Esprit.

En 252, S. Cyprien [1] écrit au pape Corneille, au nom des évêques qui l'entourent : *Placuit nobis, sancto Spiritu suggerente*, etc., et le synode d'Arles de 314 dit de même : *Placuit ergo, præsente Spiritu sancto et angelis ejus* [2]. Cette persuasion était si générale que l'empereur Constantin le Grand appelle le décret synodal d'Arles *cœleste judicium*, et il ajoute : *Sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens judicet* [3]. Vingt ans plus tard, quand le premier concile œcuménique de Nicée eut terminé ses sessions, il fit ouvertement la même profession de foi, en ces termes : *Quod trecentis sanctis episcopis* (c'est-à-dire les membres du concile de Nicée) *visum est, non est aliud putandum quam solius Filii Dei sententia* [4]. Les Pères de l'Église grecque, comme ceux de l'Église latine, S. Athanase comme S. Augustin et S. Grégoire le Grand, ont le même sentiment sur la valeur des conciles ; ce dernier compare l'autorité des quatre premiers conciles œcuméniques à celle des quatre Évangiles [5].

Les plus anciens synodes que nous connaissions sont du milieu du IIe siècle ; ils eurent lieu en Asie Mineure, et dans le but d'arrêter les progrès du montanisme ; avant cette époque, il y avait probablement eu déjà des assemblées de ce genre dans l'Église grecque pour s'opposer aux erreurs des gnostiques [6], car les Grecs ont été de tout temps plus portés que les Latins à se réunir en synode, et ils en ont eu souvent aussi un plus grand besoin que ces derniers.

§ 2.

DIVERSES ESPÈCES DE CONCILES.

On divise d'ordinaire les conciles en quatre catégories; mais, comme on le verra par ce qui suit, il vaut mieux les distribuer

---

(1) *Ep.* 54.
(2) HARD. *Collectio Conciliorum*, t. I, p. 262.
(3) HARD. t. I, p. 268 sq.
(4) HARD. t. I, p. 447.
(5) Lib. I, *Ep.* 25.

en huit catégories, si on veut tenir un compte exact de la physionomie et de la valeur de tous les conciles qui ont eu lieu. En tête de ces huit classes il faut placer :

1. Les conciles universels ou œcuméniques, auxquels sont convoqués et tenus d'assister, sauf les cas d'empêchement légitime, les évêques et autres ayants droit de toutes[1] les provinces ecclésiastiques du monde (οἰκουμένη)[2], sous la présidence du pape ou de ses légats, et dont les décrets sont ensuite acceptés par l'Église entière et ont force de loi pour les fidèles. Il peut se faire qu'un concile œcuménique soit régulièrement convoqué et qu'il se réunisse sans que ses décisions aient ensuite l'autorité des décisions d'un concile œcuménique ; il peut, en effet, ou être arrêté dans sa marche ou manquer à sa mission, ou se laisser envahir et dominer par les factions; alors, pour l'un ou l'autre de ces motifs, il n'est approuvé ni par le pape ni par l'Église. Tel fut le synode de 449, qui a gardé dans l'histoire de l'Église le nom de *brigandage d'Éphèse*. Les évêques de toutes les provinces furent convoqués, les légats du pape étaient présents au concile ; mais la violence et l'intrigue empêchèrent toute délibération sérieuse, l'erreur put triompher, et, au lieu de servir la cause de l'Église, ce synode ne fut qu'un brandon de discorde.

2. Les conciles généraux forment la seconde catégorie; ce sont des assemblées d'évêques de toute l'Église latine ou bien de toute l'Église grecque ; ils ne représentent par conséquent qu'une moitié de l'Église universelle. Tel est, par exemple, le synode tenu en 381 à Constantinople ; les quatre patriarches d'Orient, ceux de Constantinople, de Jérusalem, d'Antioche et d'Alexandrie, et avec eux un grand nombre de leurs métropolitains et de leurs évêques, assistèrent seuls à ce concile, qui, ayant été plus tard reconnu par l'Église latine, prit rang parmi les conciles œcuméniques.

3. Si la réunion ne comprend que les évêques d'une église patriarcale ou d'une église primatiale (c'est-à-dire d'un diocèse dans le sens primitif du mot), d'un royaume ou d'une nation, sous

(1) Nous indiquerons plus tard quels sont ceux-là.

(2) Et non pas seulement ceux de l'empire romain, comme l'a présumé Spittler, *Sammtl. Werke* (Œuvres compl.) Bd. VIII, S. 175. Il est vrai que dans les premiers siècles du christianisme les limites de l'Église se confondaient à peu près avec celles de l'empire romain.

la présidence du patriarche, du primat ou du premier métropolitain, elle prend le nom de concile patriarcal, ou primatial, ou national; on lui donne aussi quelquefois celui de *concilium universale* ou *plenarium* [1]. Les évêques de toute l'Afrique latine, métropolitains et suffragants, se sont souvent réunis de cette manière, sous la présidence du primat de Carthage; de même les archevêques et évêques de toute l'Espagne, sous celle de leur primat l'archevêque de Tolède; antérieurement déjà les évêques de Syrie, sous l'archevêque d'Antioche leur premier métropolitain, et plus tard leur patriarche.

4. Un simple concile provincial est ordinairement moins nombreux. C'est celui que forme le métropolitain d'une province ecclésiastique avec ses suffragants et d'autres ecclésiastiques autorisés à y assister.

5. Entre la troisième et la quatrième classe, on peut placer comme formant une division intermédiaire ces conciles, assez fréquents dans l'histoire de l'Eglise, dans lesquels se réunissent pour délibérer et pour décider sur des intérêts communs des évêques et des ecclésiastiques de plusieurs provinces voisines. On peut les appeler conciles de plusieurs provinces réunies; ils sont inférieurs au concile national ou primatial, puisqu'ils ne représentent pas comme lui toutes les provinces d'un royaume ou d'une église primatiale.

6. On entend par synode diocésain les assemblées où l'évêque diocésain convoque son clergé, et qu'il préside lui-même ou fait présider par son vicaire général.

7. Les σύνοδοι ἐνδημοῦσαι de Constantinople ont une physionomie toute particulière et assez anormale; c'étaient des réunions auxquelles les patriarches de Constantinople invitaient, sans distnction de province ou de patriarcat, les évêques qui se trouvaient ἐνδημοῦντες dans la ville impériale pour leurs affaires privées ou celles de leurs églises; ils étaient appelés à décider sur diverses affaires importantes ou sur des différends survenus entre des évêques [2]. Nous parlerons en détail de ces conciles en expliquant le 9e et le 28e canon de Chalcédoine.

---

(1) Voyez sur ce sujet une dissertation du Dr Héfélé *in Tübinger theol. Quartalschrift* (*Revue théologique de Tubingue,* paraissant tous les trois mois), 1852, Heft. 3, S. 406.

(2) Cf. la dissertation de Quesnel *de Vita... S. Leonis M.* Opera S. Leonis, t. II, p. 521 sq. édit. des Ballérini.

8. Enfin l'histoire fait mention d'un assez grand nombre de *concilia mixta*, dans lesquels se réunissaient, pour délibérer sur les affaires de l'Eglise et de l'Etat, les principaux personnages d'une nation, soit dans l'ordre civil soit dans l'ordre ecclésiastique. On rencontre ces conciles surtout au commencement du moyen âge, dans le royaume des Franks, en Allemagne, en Angleterre, en Espagne et en Italie. Tels furent les 4e, 5e, 6e, 7e synodes de Tolède, de même ceux qui se tinrent sous Pépin, sous Charlemagne et ses successeurs, en particulier le synode de Mayence de 852, et celui qui se réunit en 876 dans le *Palatium apud Ticinum*, et dans lequel l'élection de Charles le Gros fut approuvée par les évêques et les grands d'Italie [1]. Nous aurons à parler de quelques *concilia mixta* tenus en Angleterre, et auxquels assistèrent même des abbesses. Toutes les assemblées de ce genre étaient naturellement convoquées par le souverain; il les présidait et indiquait les points sur lesquels devait porter la discussion. La délibération était parfois commune, ou bien, les clercs se séparant des nobles, il y avait comme deux parlements ou deux commissions, et la commission composée des clercs s'occupait seule des affaires ecclésiastiques. Les conclusions étaient le plus souvent proclamées sous la forme de décrets royaux [2].

§ 3.

CONVOCATION DES CONCILES.

On compte ordinairement six motifs de convocation des conciles, surtout s'il s'agit des conciles œcuméniques :

1. Quand il s'est élevé une hérésie dangereuse ou un schisme;

2. Quand deux papes se disent légitimes, sans qu'il soit possible de distinguer quel est le véritable ;

3. Quand on veut décider et organiser une grande et universelle entreprise contre les ennemis du nom chrétien ;

4. Quand le pape est soupçonné d'hérésie ou de quelque faute très-grave ;

5. Quand les cardinaux n'ont pas pu ou n'ont pas voulu procéder à l'élection du pape;

---

(1) Hard. *Collect. Conc.* t. VI, p. 169.
(2) Cf. Salmon, *Traité de l'étude des Conciles.* Paris, 1726, p. 851 sqq.

6. Quand il s'agit de la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres.

Les conciles qui ne sont pas universels peuvent être convoqués pour beaucoup d'autres motifs, qui tous doivent tendre à cette fin principale des conciles, la prospérité de l'Église préparée ou réalisée par la commune délibération de ses pasteurs. Ainsi, dans les premiers siècles de l'Église un grand nombre de synodes se réunirent uniquement pour résoudre les conflits survenus entre les évêques, ou pour examiner les plaintes portées contre quelques-uns d'entre eux.

Pour presque toutes les huit classes de conciles que nous avons énumérées, il est facile de déterminer quel est celui qui a le droit de convoquer le concile.

Le synode diocésain est convoqué par le chef ecclésiastique du diocèse, c'est-à-dire par l'évêque; le synode provincial, par le chef ecclésiastique de la province, par le métropolitain; le concile national, par le chef ecclésiastique de la nation, par le patriarche si c'est un patriarcat, par le primat si le royaume ne comprend qu'une église primatiale, et le patriarche ou le primat peut faire cette convocation ou bien de son propre mouvement ou bien par égard pour le désir du souverain. Lorsque plusieurs provinces ecclésiastiques doivent se réunir en synode, le droit de convocation appartient au premier des métropolitains. Quand aux σύνοδοι ἐνδημοῦσαι, c'était toujours l'évêque de Constantinople qui les convoquait. En suivant cette progression, la logique et l'ordre des choses montrent que la convocation d'un concile œcuménique revient de droit au chef suprême de l'Église, c'est-à-dire au pape; nous voyons cependant que dans certains cas l'empereur, c'est-à-dire le protecteur de l'Église universelle dans l'ancienne économie politique du christianisme, a convoqué les conciles œcuméniques; mais l'approbation du pape a dû nécessairement ou précéder ou suivre cette convocation impériale. Le même cas peut se présenter pour les autres conciles, en particulier pour le concile national. Le chef temporel a quelquefois, ainsi que le montre l'histoire de l'Église, convoqué de pareils conciles, et ces convocations se rencontrent, non pas seulement dans les temps primitifs, dans l'Église gréco-romaine, mais plus tard dans les Églises catholiques des nations germaniques et romanes. Ainsi, Constantin le Grand convoqua le concile d'Arles en 314, Théodose le Grand celui de Constan-

tinople en 381, — avec l'assentiment des quatre patriarches de l'Orient; — le roi des Franks, Childebert, le synode national d'Orléans, en 549 [1]; Charlemagne, le synode de Francfort, en 794 [2]. On voit même, au commencement du VIe siècle, le roi arien Théodoric le Grand prescrire la réunion à Rome de plusieurs synodes orthodoxes. Hardouin cite plusieurs autres exemples de semblables convocations [3].

Lorsque les empereurs romains convoquèrent les synodes, ils se chargèrent aussi d'en faciliter la réunion en prenant à leur charge diverses dépenses, par exemple en payant les voyages des évêques qui se rendaient au synode, en leur procurant des chevaux ou d'autres moyens de transport; c'est ce que fit en particulier Constantin pour les conciles d'Arles et de Nicée. Ils acceptèrent aussi parfois de défrayer les évêques pendant la durée de la réunion [4]. Pour les conciles plus récents, par exemple pour celui de Florence et pour celui de Trente, les papes, les princes chrétiens, les villes où s'assemblaient les conciles, ont souvent accepté de couvrir diverses dépenses que ces réunions occasionnaient.

Bellarmin a cherché à prouver que dans l'Église primitive on reconnaissait *formellement* au chef hiérarchique le droit de convoquer un synode, et en particulier au pape celui de convoquer un synode œcuménique [5]; mais son argumentation repose en partie sur des textes du Pseudo-Isidore, et de ce côté elle n'a par conséquent aucune valeur; parfois aussi il donne à d'autres textes une interprétation hasardée et douteuse. Ainsi Bellarmin cite surtout les paroles des légats du pape Léon Ier au quatrième concile œcuménique de Chalcédoine en 451; les légats demandèrent la déposition du patriarche d'Alexandrie Dioscure, parce que celui-ci avait voulu réunir un concile universel sans l'assentiment de Rome. Voici les paroles des légats : Σύνοδον ἐτόλμησε ποιῆσαι ἐπιτροπῆς δίχα τοῦ ἀποστολίκου θρόνου [6]. La signification grammaticale de ces mots est bien en effet

(1) Hard. t. II, p. 1443.
(2) Hard. t. IV, p. 882.
(3) Hard. t. XI, p. 1078 sq.
(4) Euseb. *Hist. eccl.* X, 5, p. 392, éd. Mog. et *de Vita Const.* lib. IV, 6 et 9.
(5) *Disputationes*, t. I, lib. I, c. 12.
(6) Hard. *Collect. Concil.* t. II, p. 68. — Mansi, *Collect. Concil.* t. VI, p. 581

celle que donne Bellarmin et celle qu'on leur donne ordinairement; mais comme le pape Léon le Grand avait reconnu et approuvé cette convocation du concile d'Ephèse (car il s'agit ici du brigandage d'Ephèse) en y envoyant des légats, on est amené à comprendre les reproches fait à Dioscure, au concile de Chalcédoine, dans ce sens qu'il avait présidé et dirigé le brigandage d'Ephèse sans égard pour les légats du pape; c'est aussi le sens que donnent à ces paroles les Ballérini [1] et Arendt [2]. L'expression générale dont se servent les légats au concile de Chalcédoine, laisse voir toutefois qu'ils ne comptaient pas seulement parmi les droits réservés au pape celui de présider un concile, mais qu'ils y ajoutaient celui de le convoquer.

Bellarmin parle ensuite du 7e concile œcuménique, qui, dans sa 6e session, rejeta, dit-il, et ne voulut pas reconnaître comme concile général le synode iconoclaste de 754, par la raison que ce concile n'avait pas été convoqué par le pape. Mais le 7e concile général ne donne pas tout à fait cette raison, il dit : « parce que ce synode n'avait pas eu le pape romain pour coopérateur, οὐκ ἔσχε συνεργὸν τὸν των Ῥωμαίων πάπαν [3]. » Il n'indique pas *in specie* si le pape prit ou ne prit pas part à la convocation du concile.

Par contre, un fait qui est hors de discussion, si on accepte le récit de Socrate [4], c'est que, vers l'année 341, le pape Jules Ier déclara que l'on devait regarder comme règle ecclésiastique : μὴ δεῖν παρὰ γνώμην του ἐπισκόπου Ῥώμης κανονίζειν τὰς ἐκκλησίας; le mot κανονίζειν étudié, sans parti pris, signifie évidemment ici : donner des lois, des ordonnances générales par et dans un synode.

Au point de vue purement historique, la question se résout ainsi : les huit premiers conciles œcuméniques furent convoqués par les empereurs; ceux qui suivirent le furent par les papes. Il faut ajouter que, même pour les premiers conciles œcuméniques, on voit de la part des papes une coopération plus ou moins accusée à leur convocation.

1. Les lettres de convocation pour le premier concile uni-

(1) Leonis *Op.* t. II, p. 460, not. 15.
(2) Monographie über Papst Leo d. Gr. (*Monographie du pape Léon le Grand*), S. 270.
(3) Hard. t. IV, p. 327.
(4) *Hist. eccl.* II, 17.

versel furent faites par l'empereur Constantin le Grand [1]; mais comme nous ne possédons aucune de ces lettres, il ne nous est pas possible de savoir par ce document même, si elles avaient été écrites avec ou sans l'assentiment du souverain pontife.

Le 6e concile œcuménique de 680 dit explicitement au sujet de ce concile de Nicée, qu'il fut convoqué par l'empereur et par le pape Sylvestre. Κωνσταντῖνος ὁ ἀεισεβέστατος καὶ Σίλβεστρος ὁ ἀοίδιμος τὴν ἐν Νικαίᾳ μεγάλην τε καὶ περίβλεπτον συνέλεγον σύνοδον [2]. C'est ce que dit aussi le *liber pontificalis*, dont on a voulu attribuer la rédaction au pape Damase [3]. Si on conteste la valeur historique de ce dernier document, il faut cependant reconnaître l'importance qu'a la citation tirée des actes du 6e concile œcuménique. Ce concile a eu lieu à Constantinople, à une époque où les évêques de cette ville se posaient en rivaux de ceux de Rome; en outre les Grecs formaient la grande majorité du concile. Aussi le témoignage qu'ils rendirent en faveur de Rome est-il très-précieux, on ne peut le soupçonner d'être empreint de partialité, comme on le ferait peut-être si le concile s'était tenu à Rome. A ce témoignage nous pouvons encore ajouter que, dans sa continuation de l'*Histoire de l'Eglise* par Eusèbe, Rufin avait déjà dit [4] : l'Empereur convoqua le synode de Nicée *ex sacerdotum sententia;* s'il consulta des ecclésiastiques au sujet de cette convocation, il est bien certain qu'il consulta aussi le premier de tous, l'évêque de Rome.

2. On dit assez souvent [5] que les évêques qui composèrent le 2e concile œcuménique ont eux-mêmes déclaré qu'ils s'étaient réunis à Constantinople conformément à une lettre du pape Damase à l'empereur Théodose le Grand [6]. Mais le document qui a donné lieu à cette assertion n'a pas trait au synode de 381, cest-à-dire au 2e concile œcuménique, mais bien au synode de l'année 382 [7]; celui-ci, comme nous le verrons plus tard, s'est,

---

(1) EUSEB. *Vita Const.* III, 6.
(2) HARD. t. III, p. 1417.
(3) Cf. sur ce sujet une dissertation du Dr Héfélé *in Tübinger Quartalschrift*, 1845, S. 320 ff.
(4) Lib. I, c. 1.
(5) C'est le sentiment qu'Héfélé lui-même avait d'abord émis dans le *Kirchenlexicon* (Encyclop. ecclésiast.) d'Aschbach, Bd. II, S. 161, et que des études plus approfondies lui ont fait abandonner.
(6) THEODORET, *Hist. eccl.* V, 9.
(7) Cf. les notes de Valois sur Théodoret (*Hist. eccl.* V, 9).

en effet réuni sur le désir du pape Damase et du concile latin d'Aquilée, mais ce n'est pas un concile œcuménique. Baronius [1] s'appuie sur le 6e concile œcuménique, pour prouver que le pape Damase prit réellement part à la convocation du 2e concile; le 6e concile ne dit cependant pas tout ce qu'on veut lui faire dire. Voici le texte du concile : « Lorsque Macédonius répandait de fausses doctrines sur le Saint-Esprit, Théodose et Damase s'opposèrent aussitôt à lui, et Grégoire de Nazianze et Nectaire (son successeur sur le siége de Constantinople) réunirent un synode dans la ville royale [2]. » Ce passage est trop vague pour qu'on puisse en conclure que le pape Damase a pris part à la convocation du 2e concile; ces mots : « Grégoire de Nazianze et Nectaire réunirent un synode, » ne supposent pas plus qu'ils n'excluent la participation du pape Damase à la convocation. Il ne faut pas du reste perdre de vue que ce synode de 381 ne fut dans l'origine qu'un simple concile général; ce ne fut que plus tard, lorsqu'il eut été reconnu par les Occidentaux, qu'il prit rang parmi les conciles œcuméniques. Il a été convoqué comme concile général de l'Eglise grecque; si donc le pape n'a pris aucune part à sa convocation, on n'en peut rien conclure contre son droit de convoquer les conciles œcuméniques.

3. Le 3e concile universel fut, ainsi que le prouvent les actes [3], convoqué à Ephèse en 431 par l'empereur Théodose II, conjointement avec son collègue de l'Occident Valentinien III; une lettre du pape Célestin, datée du 15 mai 431 et adressée à Théodose, fait voir que le pape donna son assentiment à cette convocation : car Célestin dit qu'il ne pourra pas, il est vrai, paraître lui-même au synode, mais qu'il y enverra ses représentants [4]. La lettre du même pape au concile d'Ephèse, datée du 8 mai 431, est encore plus explicite : il rappelle aux évêques réunis leur devoir de conserver la foi orthodoxe; il leur exprime la ferme conviction où il est qu'ils jugeront conformément à la sentence qu'il a déjà portée contre Nestorius, et il ajoute aussitôt qu'il a envoyé ses légats pour [5] que cette sen-

---

(1) Ad ann. 381, n. 19 et 20.
(2) Hard. t. III, p. 1419.
(3) Mansi, *Coll. Conc.* t. IV, p. 1111. — Hard. t. I, p. 1343.
(4) Mansi, t. IV, p. 1291. — Hard. t. I, p. 1473.
(5) Mansi, t. IV, 1283. — Hard. t. I, p. 1467.

tence fût renouvelée à Ephèse. Les membres du concile comprirent qu'il ne s'agissait pas seulement, dans cette lettre, de l'assentiment du pape à la convocation du concile, mais qu'elle renfermait aussi des ordres sur ce qu'il y avait à faire dans le concile, car ils dirent dans leur sentence solennelle de condamnation contre Nestorius : « Forcés par les canons, et par la lettre de notre très-saint Père et coopérateur Célestin, évêque romain, nous avons prononcé sur Nestorius ce jugement pénible [1]. » Ils parlent de la même manière en un autre endroit : « La lettre du Siége apostolique (à Cyrille, lettre qui avait été communiquée au concile d'Ephèse) a déjà prononcé sur la doctrine de Nestorius, et donné la règle à suivre à ce sujet, — ψῆφον καὶ τύπον, — et eux, les évêques assemblés, se guidant d'après cette lettre, n'ont fait que suivre cette règle [2]. Il y a dans ces paroles une preuve évidente que le pape n'avait pas seulement, comme les autres évêques, consenti passivement à la convocation du concile par l'empereur, mais qu'il avait de plus donné au concile une règle de conduite à suivre, par conséquent qu'il l'avait convoqué, non pas dans le sens littéral du mot, mais dans un sens plus haut et plus réel, c'est-à-dire qu'il lui avait indiqué sa tâche.

4. Plusieurs lettres du pape Léon Ier, de l'empereur Théodose II et de Marcien nous font connaître comment se réunit le 4e concile œcuménique de Chalcédoine en 451. Aussitôt après le brigandage d'Ephèse, le pape Léon sollicita, le 13 octobre 449, de l'empereur Théodose II, la réunion d'un concile plus considérable, composé des évêques de toutes les parties du monde, et il indiqua l'Italie comme lui paraissant le pays le mieux situé pour un pareil concile [3]. Dans la même année, lors de la fête de Noël, il renouvela sa demande [4], et il pria l'empereur d'Occident Valentinien III, de même que sa femme et sa mère, d'appuyer sa demande à la cour de Constantinople [5]. Léon renouvela sa demande le 16 juillet 450, mais il émit aussi alors l'avis que le concile ne serait pas nécessaire si tous les évêques voulaient souscrire en particulier une profession de foi

---

(1) Mansi, t. IV, p. 1226. — Hard. t. I, p. 1431.
(2) Hard. t. I, p. 1472.
(3) Leonis *Ep.* 44, t. I, p. 910 sqq dans l'édit. des Ballerini.
(4) *Ep.* 44.
(5) *Ep.* 55 jusqu'à 58.

orthodoxe [1]. Théodose II mourut sur ces entrefaites et fut remplacé par sa sœur sainte Pulchérie et par son beau-frère Marcien. L'un et l'autre firent connaître au pape, presque aussitôt après leur avénement, qu'ils étaient disposés à convoquer ce synode; Marcien alla même jusqu'à demander au pape de déclarer par écrit s'il comptait assister en personne au concile ou s'il voulait simplement s'y faire représenter par des députés, afin que l'on pût envoyer les invitations nécessaires aux évêques orientaux [2]. Le pape Léon demanda alors que le concile fût différé; il ne le regardait plus comme nécessaire, changement que l'on a plusieurs fois reproché au pape Léon, mais que nous expliquerons dans la suite de l'*Histoire des conciles*, quand le moment en sera venu, et dont nous montrerons la raison. Nous dirons ici seulement que l'on avait rempli la condition qui, suivant la 69e lettre du pape Léon, écrite du vivant de Théodose II, pouvait dispenser du concile. Sous Marcien et Pulchérie, presque tous les évêques qui avaient pris part au brigandage d'Ephèse reconnurent en effet leur faute, et, en union avec leurs collègues demeurés orthodoxes, ils signèrent *sensu eminenti* la lettre dogmatique de Léon à Flavien, par conséquent une profession de foi orthodoxe. L'arrivée des Huns en Occident avait aussi empêché les évêques latins de quitter en grand nombre leur pays pour faire le voyage de Chalcédoine, circonstance fâcheuse pour le pape Léon, qui, dans l'intérêt de l'orthodoxie, devait désirer que les latins fussent en aussi grand nombre que possible à Chalcédoine. On craignait en outre, et non sans raison, comme la suite le montra, que l'on ne voulût se servir de ce concile pour changer la situation hiérarchique de l'évêque de Constantinople. Mais l'empereur Marcien ayant déjà convoqué le concile, le pape donna son assentiment à cette convocation; il désigna ses légats, et écrivit même au synode pour lui tracer sa mission et lui indiquer les affaires à traiter [3]. Aussi, dans une lettre postérieure [4], écrite aux évêques réunis à Chalcédoine, le pape put-il dire avec raison : Le concile s'est réuni *ex præcepto christianorum principum et ex consensu*

---

(1) *Ep.* 69.
(2) *Ep.* 73 et 76 dans le recueil des lettres du pape Léon Ier.
(3) *Ep.* 79-104.
(4) *Ep.* 104.

apostolicæ Sedis. L'empereur avait déjà écrit au pape antérieurement : « Le synode doit se tenir *te auctore*[1]. » Cette part prise par le pape à la convocation du concile de Chalcédoine était universellement connue ; aussi, quelque temps après, les évêques de la Misie disaient-ils dans une lettre adressée à Léon, empereur de Constantinople : Beaucoup d'évêques se sont réunis à Chalcédoine, *per jussionem Leonis Romani pontificis, qui vere caput episcoporum*[2]. »

5. Il est certain qu'en 553 l'empereur Justinien Ier convoqua le 5e concile œcuménique, de même que ses prédécesseurs avaient convoqué les quatre premiers; mais il est vrai aussi qu'il ne le fit pas sans l'assentiment du pape. Vigile dit lui-même qu'il avait décidé, conjointement avec l'empereur Justinien et en présence de l'archevêque de Constantinople Mennas et de plusieurs autres personnages de l'empire et de l'Église, de réunir un grand synode et de ne plus agiter la question des trois chapitres jusqu'à la décision de ce synode[3]. Dans la lettre qu'il écrivit *ad universam Ecclesiam*[4], Vigile exprima de nouveau le désir qu'il avait de voir se réunir un pareil concile, et il condamna hautement le dessein qu'avait l'empereur de résoudre la question par un édit impérial ; à la suite de cette lettre, le pape dut fuir pour échapper à la colère de Justinien. Lorsqu'ils se furent réconciliés, le pape demanda une fois de plus la réunion du synode[5]; les députés du 5e concile prétendirent plus tard qu'il avait même promis de paraître en personne à ce concile[6]. Peut-être avait-il réellement fait cette promesse, mais le pape avait aussi demandé que l'on retardât l'ouverture du synode afin que les évêques latins eussent le temps d'arriver ; comme on n'avait tenu aucun compte de sa demande, il ne voulut pas prendre part au synode, malgré les invitations qui lui furent envoyées[7]. Le conflit s'envenima encore plus lorsque, le 14 mai 553, le pape publia un *constitutum*, dans lequel il déclarait qu'il ne ratifiait

---

(1) *Ep*. 73.
(2) Hard. t. II, p. 710.
(3) Cf. *Fragm. damnationis Theodori* (*Ascidæ*) dans Hard. t. III, p. 8. — Schrockh, Kirchengesch (*Hist. de l'Eglise*), Bd. XVIII, S. 590.
(4) Hard. t. III, p. 3.
(5) Hard. t. III, p.12 E et p. 13 B.
(6) Hard. t. III, p. 65 B.
(7) Hard. t. III, p. 63 et 65 sqq.

pas l'anathème porté contre Théodore de Mopsueste et contre Théodoret [1]. Sur la demande de l'empereur, le synode décréta dans sa 7e session, 26 mai 553, que le nom de Vigile serait effacé des diptyques. L'ordre fut exécuté; et le pape et le synode se trouvèrent en opposition ouverte. Vigile approuva cependant, dans son décret à Eutychius de Constantinople, 8 décembre 553, et dans son second *constitutum* du 23 février 554, les conclusions du 5e synode, et il déclara que les évêques qui les avaient prononcées, c'est-à-dire les membres du synode, demeuraient comme auparavant ses frères et ses collègues dans le sacerdoce [2].

6. L'ordre suivi pour le 3e concile œcuménique fut aussi suivi pour le 6e célébré en 680. L'empereur Constantin Pogonat le convoqua [3], et demanda au pape d'y envoyer des légats [4]. Le pape Agathon ne se contenta pas d'obtempérer à cette demande de l'empereur, — ce qui était approuver implicitement la convocation impériale, — mais il envoya de plus à l'empereur et au concile une exposition détaillée de la foi orthodoxe, pour qu'elle servît de guide et de règle pendant les sessions. Le synode reconnut, comme l'avait déjà fait en pareil cas celui d'Éphèse, le droit qu'avait Agathon de faire connaître les dogmes de la foi, et il lui écrivit : « Avec cette lettre que vous nous avez envoyée, nous avons vaincu l'hérésie... et puni les coupables, *ex sententia per sacras vestras litteras de iis prius lata* [5]. »

7. Ce fut le patriarche Tarasius de Constantinople qui, cherchant à rétablir le culte des images et à renouer les relations avec Rome, sollicita de l'impératrice Irène la convocation du 7e concile œcuménique. L'impératrice approuva cette demande, de même que son fils l'empereur Constantin ; mais avant d'envoyer les lettres de convocation, ils députèrent l'un et autre, au mois d'août 784, un ambassadeur au pape Adrien Ier, avec une lettre dans laquelle ils le priaient d'assister en personne à ce concile, ou au moins d'y envoyer ses représentants [6]. Adrien Ier répondit

---

(1) Hard. t. III, p. 10-48. Distinguer ce *constitutum* de celui de 554.
(2) A la fin de ce *constitutum*, Hard. t. III, p. 218-244 ; et dans le décret *ibid.* p. 213-218.
(3) Hard. t. III, p. 1055.
(4) Hard. t. III, p. 1459.
(5) Hard. t. III, p. 1438.
(6) Hard. t. IV, p. 21 sqq.

en octobre 785 aux deux souverains et au patriarche Tarasius ; il promit d'envoyer ses légats au concile, et il le fit en effet. Par cette promesse il donnait évidemment son approbation à la convocation. Ce qui le prouve, c'est qu'il écrivit quelque temps après à Charlemagne : *et sic synodum istam secundum nostram ordinationem fecerunt* [1], s'attribuant ainsi une part encore plus immédiate à la réunion du concile.

8. Le dernier concile œcuménique convoqué par un empereur fut celui de Constantinople en 867. L'empereur Basile le Macédonien avait renversé du trône son collègue Michel III l'Ivrogne, et avec Michel était aussi tombée sa créature Photius, patriarche schismatique de Constantinople ; Basile réintégra sur le siége patriarcal Ignace, qui avait été injustement déposé, et il rétablit les relations interrompues entre l'Église grecque et l'Église latine. Mais comme Photius avait encore beaucoup d'adhérents, l'empereur espéra remettre quelque ordre dans les affaires ecclésiastiques au moyen d'un concile universel. Il envoya donc une ambassade au pape Nicolas Ier, pour lui demander de se faire représenter au concile. Le pape Nicolas étant mort sur ces entrefaites, son successeur Adrien II fit bon accueil à l'ambassade et envoya en effet les légats demandés ; il approuva par conséquent la convocation [2].

Les conciles œcuméniques venus après les huit premiers ont été célébrés en Occident ; le pape les a tous *directement* convoqués depuis le 1er concile universel de Latran, 9e œcuménique, jusqu'au concile de Trente. Quelques synodes de moindre importance furent encore convoqués par les rois ou les empereurs [3]. Enfin le pape Léon X, dans la 11e session du 5e concile de Latran, voulant combattre et rejeter les propositions du concile de Constance, déclara très-explicitement que *le pape seul avait le droit de convoquer, de prolonger, ou de dissoudre les conciles œcuméniques* [4].

---

(1) Hard. t. IV, p. 818 E.
(2) Hard. t. V, p. 765 et 766.
(3) Hard. t. XI, p. 1078 sq.
(4) Hard. t. IX, p. 1828 sq.

§ 4.

MEMBRES DES CONCILES.

Nous arrivons maintenant à la question des *membres* des conciles; pour la traiter, il faut distinguer entre le concile ou synode diocésain et les autres conciles. Car *a*) tandis que dans les autres conciles les évêques sont la partie principale, sinon les seuls membres de l'assemblée, dans le concile diocésain, au contraire, tous les membres, le président excepté, appartiennent au clergé du second ordre. *b*) Dans les autres synodes, les membres proprement dits ont droit au *votum decisivum;* dans le synode diocésain, ils ne peuvent prétendre qu'au *votum consultativum;* l'évêque seul décide, les membres du synode ne sont que ses conseillers, et les décrets sont rendus en son nom. On peut diviser en trois catégories les membres du synode diocésain.

1) Ceux que l'évêque *est tenu de convoquer* et qui sont aussi, de leur côté, tenus de répondre à l'invitation épiscopale, ce sont : les doyens, les archiprêtres, les *vicarii foranei,* le vicaire général, les membres du clergé paroissial (par députés); il faut ajouter, d'après le droit canon moderne récent, les chanoines de l'église cathédrale et ceux des églises collégiales avec leur prévôt, enfin les *abbates sæculares* [1].

2) Ceux que l'évêque *peut convoquer* sans y être obligé, et qui doivent cependant répondre à son appel, ce sont les prébendés des cathédrales qui ne sont pas chanoines.

3) Enfin ceux qui, *en général*, ne sont pas tenus de paraître au synode, par exemple les *clerici simplices.* Mais si le synode a pour but principal d'introduire une amélioration dans les mœurs du clergé, ou bien s'il veut faire connaître les décrets d'un synode provincial, ceux-ci sont alors tenus de répondre à l'appel qui leur est fait.

---

(1) Il est plus difficile de résoudre la question s'il s'agit du clergé régulier : il faut alors distinguer entre les réguliers exempts et ceux qui ne le sont pas. Ces *derniers*, abbés et religieux, doivent répondre à l'appel de l'évêque. Pour les réguliers exempts, il faut encore distinguer entre ceux qui, conjointement avec d'autres couvents de leur ordre, sont sous l'autorité d'un chapitre général, et ceux qui ne reconnaissent aucune autorité supérieure de ce genre; ces derniers doivent encore répondre à l'appel de l'évêque; pour les premiers, on peut dire qu'en général ils n'y sont pas tenus. Ils seraient cependant encore tenus de répondre à la convocation de l'évêque s'ils étaient en même temps curés, ou bien s'ils avaient de quelque autre manière charge d'âmes. Cf. *Conc. Trident.* sess. XXIV, c. 11, *de Reform.*

L'histoire des premiers temps de l'Église nous fournit les renseignements suivants sur les membres des autres conciles.

1. Les plus anciens synodes que nous connaissions sont ceux qui se tinrent dans l'Asie Mineure, vers le milieu du IIe siècle, à l'occasion des montanistes. Eusèbe, qui en parle, ne dit pas quels furent les membres qui les composaient [1]. Le *Libellus synodicus* donne plus de détails, et raconte que l'un de ces conciles fut tenu à Hiérapolis par l'*évêque* Apollinaire et vingt-six autres *évêques*. Un second se tint à Anchialus avec l'*évêque* Sotas et douze de ses *collègues*.

2. Viennent ensuite les synodes qui, dans la seconde moitié du siècle, s'occupèrent de la célébration de la Pâque. Polycrate d'Ephèse dit à leur sujet que le pape Victor l'avait engagé à convoquer dans un synode les *évêques* qui lui étaient subordonnés; il l'avait fait, et *beaucoup d'évêques* s'étaient trouvés réunis avec lui dans cette assemblée [2]. Dans ce chapitre comme dans le chapitre précédent, Eusèbe n'indique comme membres du synode que les *évêques*. De même le *Libellus synodicus*, énumérant les membres des divers conciles qui se tinrent à cette époque, ne parle que des évêques ; il ne dit pas s'il y a eu d'autres députés.

3. Les lettres de convocation pour les conciles œcuméniques étaient adressées au métropolitain, et, dans certains cas, à de simples évêques plus ou moins éminents ; le métropolitain devait communiquer ces lettres à ses suffragants. Lors de la convocation du 3e concile œcuménique, une invitation particulière fut ainsi adressée à S. Augustin ; mais quand elle arriva, l'évêque avait déjà rendu le dernier soupir [3]. On a parfois invité tous les évêques sans distinction, parfois aussi on s'est contenté d'inviter les métropolitains en leur recommandant d'amener avec eux au concile les évêques les plus distingués parmi leurs suffragants. C'est ainsi, par exemple, que se fit la convocation pour le 3e et le 4e concile œcuménique [4]. Il paraît certain que lors du 1er concile de Nicée tous les évêques furent invités. Pour quelques conciles, on menaça même de punir les évêques qui ne se rendraient pas, ou qui arriveraient trop tard ; c'est ce que fit

(1) *Hist. eccl.* V, 16.
(2) Euseb. *Hist. eccl.* V. 24.
(3) Hard. t. I, p. 1419.
(4) Hard. t. I, p. 1343 ; t. II, p. 45.

l'empereur Théodose II, et plusieurs canons anciens ou plus récents ont renouvelé ces menaces [1].

4. Les chorévêques, χωρεπίσκοποι, ont été, dans les premiers temps de l'Église, entièrement assimilés, pour ce qui est des synodes, aux évêques proprement dits. Nous trouvons ces chorévêques au concile de Néocésarée en 314, à celui de Nicée en 325, à celui d'Ephèse en 431 [2]. Il ne s'en trouvait plus un seul parmi les six cents évêques du 4e concile œcuménique à Chalcédoine, en 451, parce que cette dignité avait été abolie. Dans le moyen âge on retrouve des chorévêques, mais alors le mot a un autre sens. Ces nouveaux chorévêques assistèrent à plusieurs conciles occidentaux, en particulier à ceux de la nation franque; ainsi à celui de Langres en 830 [3], à celui de Mayence en 847 [4], à celui de Pontion en 876, à celui de Lyon en 886, à celui de Donzy en 871 [5]. Les évêques sans évêché ont une certaine ressemblance avec ces chorévêques, nous en trouvons quelques-uns dans les synodes; ainsi en 585, à celui de Mâcon [6]. On se demande si les évêques simplement titulaires ont le droit de voter dans un concile. La réponse serait peut-être qu'il n'y a pas d'obligation de les y appeler, mais que s'ils y assistent, ils ont comme les autres le droit de voter [7].

5. Vers le milieu du IIIe siècle, nous voyons pour la première fois, une dérogation à cette très-ancienne coutume qui n'admettait que les évêques comme membres d'un synode; Cyprien appela alors aux synodes qu'il tint au sujet de la réconciliation des *lapsi*, non-seulement les évêques de sa province et ses propres clercs, mais encore les *confessores* et *laicos stantes*, c'est-à-dire les laïques qui dans les dernières épreuves ne s'étaient rendus passibles d'aucune peine ecclésiastique [8]. De même dans le synode que tint encore S. Cyprien au sujet du baptême conféré par les hérétiques, — 1er septembre — probablement en 256, — nous

---

(1) Hard. t. I, p. 1346, p. 988 B. p. 1622; t. II, p. 774, p. 1048 et 1174; t. III, p. 1029; t. VII, p. 1812; t. VIII, p. 960.
(2) Hard. t. I, p. 286, 314-320 et p. 1426.
(3) Hard. t. IV, p. 1364.
(4) Hard. t. V, p. 5.
(5) Hard. t. VI, p. 180 et 396; t. V, p. 1316 B. et p. 1318.
(6) Hard. t. III, p. 466.
(7) Walter, *Kirchenr.* (Droit canon), S. 157, S. 294 nte Aufl.
(8) Cypriani *Ep.* 11 p. 22; *Ep.* 13, p. 23; *Ep.* 66, p. 114, et *Ep.* 71, p. 126, éd. Baluz.

voyons que, sans compter quatre-vingt-sept évêques, beaucoup de prêtres, de diacres et *maxima pars plebis* assistèrent au concile [1]. Dans leur lettre à S. Cyprien [2], les clercs de Rome demandent que les évêques donnent leur avis dans le synode, conjointement avec les prêtres, les diacres, les confesseurs et *laicis stantibus*. Il ne faut cependant pas oublier que S. Cyprien fit une différence entre les évêques et les autres membres du synode. Nous voyons, par la lettre 13ᵉ, p. 23 et p. 329, que les évêques se réunirent au reste du clergé; les laïques ne furent guère que spectateurs, *præpositi cum clero convenientes, præsente etiam stantium plebe;* d'après la lettre 66ᵉ les prêtres, etc., ne furent que les assistants des évêques, *compresbyteri qui nobis assidebant;* dans d'autres passages, S. Cyprien n'indique que les évêques comme membres du synode [3]; enfin divers passages de ses lettres [4] font voir que les évêques se contentèrent de prendre l'avis des laïques de même que celui du clergé. Rien ne prouve que les laïques, ou même les prêtres, aient eu dans ces synodes le *votum decisivum;* les actes du synode du 1ᵉʳ septembre 256 montrent au contraire que pour cette assemblée les évêques seuls donnèrent leurs votes [5].

6. Eusèbe rapporte [6] qu'un grand nombre d'évêques se réunirent en synode à Antioche en 264 ou 265, au sujet de Paul de Samosate, et il ajoute qu'ils vinrent accompagnés de leurs prêtres et de leurs diacres. Dans le chapitre qui suit, Eusèbe arrive au synode d'Antioche, tenu en 269, et il parle surtout du prêtre Malchion qui, se trouvant au synode, sut, par sa fine dialectique, amener Paul de Samosate à faire connaître ouvertement sa doctrine erronée, sans plus la couvrir par des faux-fuyants. Dans le chapitre trentième, Eusèbe donne la lettre que le synode envoya à toutes les Églises, après la déposition de Paul de Samosate, et cette lettre n'est pas seulement écrite au nom des évêques, mais encore au nom des autres clercs présents au synode; parmi les noms de ceux-ci se trouve celui du prêtre Malchion, tandis que les noms de plusieurs évêques manquent (d'après S. Athanase, ils étaient soixante-dix). Nous avons donc la preuve que

(1) Cypriani *Opp.* éd. Baluz. p. 329.
(2) La 31ᵉ de celles qui composent son recueil, p. 43.
(3) *Ep.* 71, p. 127, et *Ep.* 73, p. 129, 130.
(4) *Ep.* 11, p. 22; *Ep.* 13, p. 23, et *Ep.* 31, p. 43.
(5) Cypr. *Opp.* éd. Baluze, p. 330-338.
(6) *Hist. eccl.* VII, 28.

les prêtres et les diacres furent admis dans plusieurs synodes mais l'étude des sources ne peut nous faire connaître quels étaient leurs droits quand ils y assistaient. Peut-être n'avaient-ils que voix consultative.

7. Dans les deux synodes arabes qui eurent lieu au sujet de Berylle et des hypnopsychites, Origène joua un rôle analogue à celui du prêtre Malchion ; les évêques le firent venir au synode pour y mettre à profit sa science et son éloquence, mais ils tinrent eux-mêmes le synode.

8. Dans le siècle suivant, nous trouvons un grand nombre de conciles auxquels assistèrent, non pas seulement les évêques, mais aussi des prêtres et des diacres; ainsi ceux d'Elvire [1], d'Arles [2], de Carthage en 397 [3], de Tolède en 400 [4], etc. Dans ces assemblées ainsi composées, les évêques et les prêtres s'asseyaient, les diacres devaient se tenir debout [5]. Les décrets des synodes les plus anciens ne furent le plus ordinairement signés que par les évêques ; c'est ce qui eut lieu, par exemple, pour ceux du concile d'Ancyre, de Néocésarée (on a des doutes sur l'authenticité des signatures pour ce dernier), du 1er et du 2e concile œcuménique à Nicée et à Constantinople, du concile d'Antioche en 341, de celui de Sardique, etc. Les prêtres et les diacres souscrivirent aussi pour les actes de quelques synodes ; ils signaient immédiatement après leur propre évêque [6], ou bien après tous les évêques [7]. Au IVe et au Ve siècle, on ne trouve plus aucune de ces signatures, même pour les synodes où l'on sait que se trouvaient des prêtres et des diacres ; les évêques seuls signaient ; c'est ce que nous voyons pour les conciles de Nicée, de Carthage, en 397, 389, 401 [8], de Tolède en 400 [9], de même pour les conciles œcuméniques d'Ephèse et de Chalcédoine [10]. Plus tard quelques signatures de prêtres et de diacres apparaissent de nouveau à la fin des actes des conciles;

(1) Hard. t. I, p. 250.
(2) Hard. t. I, p. 266.
(3) Hard. t. I, p. 961.
(4) Hard. t. I, p. 989.
(5) Hard. t. I, p. 989, 961, 250.
(6) Ainsi à Arles. Hard. t. I, p. 266 sq.
(7) Hard. t. I, 250.
(8) Hard. t. I, p. 971 et p. 986, 988.
(9) Hard. t. I, p. 992.
(10) Hard. t. I, p. 1423 sq. t. II, p. 446 sq.

ainsi dans les actes de celui de Lyon en 830[1]. Les signatures du concile de Constantinople tenu sous Flavien en 448 nous permettent de juger quelle était, dans les synodes, la valeur du vote des évêques et celle du vote des prêtres ; l'acte de la déposition d'Eutychès fut signé par les évêques avec cette formule : ὁρίσας ὑπέγραψα *definiens subscripsi;* les vingt-trois archimandrites (supérieurs de couvents) qui signèrent ensuite n'écrivent avec leur nom que ὑπέγραψα sans ὁρίσας [2]. Pour le brigandage d'Ephèse nous trouvons au contraire, entre autres anomalies, que l'archimandrite Barsumas de Syrie signe comme les évêques, *definiens*, ὁρίσας [3], et cela parce que l'empereur Théodose II l'avait spécialement appelé au synode.

9. Lorsque les prêtres ou les diacres assistaient aux conciles comme représentants de leurs évêques, ils avaient droit, ainsi que le prouvent quantité d'exemples pris dans les actes des anciens conciles, à un *votum decisivum*, et ils signaient les actes synodaux avec la formule ὁρίσας [4]. C'est le droit que leur reconnaissent encore beaucoup plus tard le synode de Rouen en 1581, et celui de Bordeaux en 1584 ; ce dernier met cependant pour condition que l'évêque ne choisira que des prêtres pour le représenter au concile [5].

10. D'autres clercs, en particulier des diacres, furent employés dans les synodes comme secrétaires, ou comme notaires, etc. [6] Ils avaient une certaine influence, surtout leur chef, *primicerius notariorum;* mais ils ne pouvaient voter. Quelques-uns de ces notaires étaient officiellement reconnus comme tels par tout le synode ; mais chaque évêque pouvait aussi amener avec lui son notaire ou son secrétaire, et faire prendre par celui-ci des notes sur les sessions, ou bien lui faire écrire les comptes ce rendus. Le brigandage d'Ephèse dérogea à cette coutume. Dans conciliabule, Dioscure, qui y fut tout-puissant, ne voulut tolérer que ses propres notaires ou ceux de quelques-uns de ses amis [7]. La nature de ces fonctions permettait de les confier même à des

(1) Hard. t. IV, p. 1365, sq.
(2) Hard. t. II, p. 167 sqq.
(3) Hard. t. II, p. 272.
(4) Hard. t. I, p. 815 et sq. t. II, p. 272.
(5) Hard. t. X, p. 1264 et 13'9.
(6) Ainsi à Ephèse, à Chalcédoine. Hard. t. I, p. 1355 sqq. et t. II, p. 67, 70, 71 sqq.
(7) Hard. t. II, p. 93.

laïques ; ainsi Æneas Sylvius nous apprend qu'étant simple laïque, il les avait exercées au concile de Bâle. Il est probable que les *secretarii divini consistorii,* qui reviennent souvent dans les actes des anciens synodes, par exemple dans ceux de Chalcédoine, n'étaient autres que les secrétaires du conseil impérial, et par conséquent des laïques [1].

11. En dehors des évêques, on a toujours appelé aux conciles soit œcuméniques soit de moindre importance, d'autres ecclésiastiques, ainsi des docteurs en théologie ou en droit canon [2], des députés des chapitres, des supérieurs de couvents; les évêques ont reçu parfois ordre d'amener avec eux au synode des ecclésiastiques comme auxiliaires et conseillers. C'est ce qui eut lieu pour le concile espagnol de Tarragone en 516 [3]. Mais dans les conciles ainsi composés les évêques, qui seuls sont assistés du Saint-Esprit pour gouverner l'Église de Dieu, sont aussi les seuls à jouir du *votum decisivum;* les clercs assistants n'ont que voix consultative. Le synode de Rouen en 1581 et celui de Bordeaux en 1583 et en 1624 ont donné cette règle d'une manière générale [4], et ils l'ont précisée pour ce qui concerne les députés des chapitres, les abbés titulaires et commendataires [5]. On a hésité au sujet des abbés supérieurs de monastères, pour savoir si dans les synodes on devait les assimiler aux évêques, et la discipline a varié sur ce point selon les temps et selon les lieux. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, les archimandrites, même prêtres, n'avaient pas le droit de voter, lors des premiers conciles que l'histoire de l'Église nous fait connaître; tandis qu'un synode de Londres tenu en 1075 par le célèbre Dunstan, archevêque de Cantorbéry, déclare « qu'en dehors des évêques et des abbés, personne ne doit prendre la parole dans les conciles, sans la permission de l'archevêque [6]. Les abbés sont donc regardés ici comme membres du synode au même titre que les évêques, et ils signèrent en effet, comme ces derniers, les actes du concile. On trouve d'autres actes de conciles également signés par des abbés : ainsi ceux du

(1) Fuchs, *Biblioth. der Kirchenvers* (Bibliothèque des Conciles). Bd. I, S. 149.
(2) S. Thomas d'Aquin fut de cette manière appelé par le pape Grégoire X au 14e concile œcuménique.
(3) Hard. t. II, p. 1043.
(4) Hard. t. XI, p. 132.
(5) Hard. t. X, p. 1264 et 1379.
(6) Hard. t, VI, p. 1556.

concile de Ponthion en France [1]; du concile qui se réunit dans le *palatium Ticinum*, ceux du concile de Cavaillon, etc. [2]; mais pour bien d'autres conciles qui ont été célébrés à peu près à la même époque que ceux-ci, les évêques seuls et les représentants d'évêques absents ont signé les actes. C'est ce que l'on remarque pour les conciles d'Epaon, en 517, de Lyon en 517, de Ilerda et Valence en Espagne en 524, d'Arles en 524, de Carthage en 525, d'Orange en 529, de Tolède en 531, d'Orléans en 533 [3], de Cavaillon en 875, de Beauvais en 875, de Ravennes en 877, de Tribur en 895 [4]. Les archidiacres furent mis à peu près sur le même pied que les abbés ; ils assistèrent aux synodes, souvent pour y représenter leur évêque absent; quelquefois aussi ils signaient les actes du concile même quand leur évêque était présent. C'est ce qui eut lieu pour le concile de Londres dont nous avons déjà parlé [5]. A la fin du moyen âge, le sentiment général était que dans les synodes les abbés, les cardinaux-prêtres et les cardinaux-diacres, avaient droit au *votum decisivum*; c'est ce que dit explicitement [6], pour ce qui concerne les abbés, l'historien du concile de Bâle, Auguste Patricius (c'est un Piccolomini qui a vécu au xve siècle). Patricius ajoute que le concile de Bâle avait le premier accordé à d'autres clercs le *votum decisivum* ; mais d'après l'opinion du célèbre cardinal d'Ailly, ce *votum decisivum* aurait été déjà accordé aux docteurs en théologie et en droit canon en 1409, au concile de Pise, et le concile de Constance aurait étendu encore plus ce droit en adoptant la division du concile par nations. C'étaient là des anomalies; aussi quand les temps de trouble furent passés, on en revint à l'ancienne discipline : les évêques, les cardinaux et les abbés eurent seuls le *votum decisivum*. On assimila aux abbés les généraux des ordres religieux constitués avec un gouvernement centralisé dont le pouvoir s'étendait sur toutes les maisons de l'ordre. C'est ce que fit en particulier le concile de Trente ; au sujet des abbés, on distingua entre ceux qui avaient réellement

---

(1) Tenu en 876.
(2) HARD. t. VI, p. 138, 169, 174, 180.
(3) HARD. t. II, p. 1052, 1054, 1067, 1070, 1071, 1082, 1102, 1141, 1175.
(4) HARD. t. VI p. 161, 164, 190, 456.
(5) HARD. t. VI, p. 1557. *Voy.* encore p. 138.
(6) HARD. t. IX, p. 1196.

une juridiction et ceux qui n'avaient que le simple titre d'abbés ou qui étaient abbés commendataires. Ces derniers n'eurent droit qu'au *votum consultativum;* le synode de Rouen en 1581 et celui de Bordeaux en 1583 suivirent cette pratique [1]; celui de Rouen voulait même ne leur reconnaître aucun droit, et un concile de Bordeaux, tenu en 1624, déclara erroné le sentiment de ceux qui croyaient *præter episcopos quosdam alios habere vocem decisivam in concilio provinciali* [2]. On continua cependant à admettre les abbés dans les synodes, mais ils n'en furent déclarés membres que *institutione ecclesiastica*, tandis que les évêques l'étaient *jure divino.*

12. Nous avons vu plus haut qu'au temps de S. Cyprien des laïques avaient assisté à des synodes tenus en Afrique et en Italie. On peut faire la même remarque pour quelques conciles postérieurs. Ainsi le synode espagnol de Tarragone en 516 ordonna aux évêques d'amener avec eux au synode, non pas seulement des clercs, mais encore quelques-uns de leurs diocésains laïques recommandables par leur piété [3]. L'archevêque de Lyon Viventiolius dit, dans la lettre de convocation pour un synode qui se tint à Epaon en 517 : *Laicos permittimus interesse, ut quæ a solis pontificibus ordinanda sunt et populus possit agnoscere.* Les laïques pouvaient dans ces assemblées faire connaître leurs plaintes contre les ecclésiastiques; on leur reconnaissait ce droit comme conséquence de celui qu'ils possédaient d'avoir parmi eux des prêtres de mœurs et d'habitudes irréprochables [4]. Le synode de Tolède en 633 dit expressément que l'on doit inviter des laïques aux conciles [5]; quelques-uns, et d'un rang assez élevé, se trouvent en effet au synode de Tolède en 653 [6], et au 2e synode d'Orange en 529 [7]. Dans quelques synodes anglais nous voyons même des abbesses assister aux sessions; ainsi l'abbesse Hilda assista à la *collatio Pharensis* ou synode de Whitby en 664, où l'on examina la question de la célébration de la Pâque et celle de la tonsure, etc. Plus tard l'abbesse Aelfléda, qui avait succédé à l'abbesse Hilda, assista au synode tenu près du Nith en Northum-

(1) Hard. t. X, p. 1264 et 1379.
(2) Hard. t. XI, p. 132.
(3) Hard. t. II, p. 1043.
(4) Hard. t. II, p. 1046.
(5) Hard. t. III, p. 580.
(6) Hard. t. III, p. 955.
(7) Hard. t. II, p. 1102.

berland [1]. Cette présence des abbesses (de la race royale) est un fait exceptionnel, même en ne considérant avec Salmon les assemblées où elles assistèrent que comme des *concilia mixta.* Au sujet des laïques recommandables par leur situation et par leur science, la congrégation *interpret. concil.* a déclaré formellement, dans un décret du 22 avril 1598, qu'il n'y avait pas de difficulté à les admettre à des synodes provinciaux, et le *Cæremoniale episcoporum,* supposant ce fait de la présence des laïques, prescrit de préparer des siéges pour ceux qui assisteront au synode [2]. Pignatelli recommande aux évêques d'être très-prudents au sujet des invitations des laïques [3] ; nous voyons cependant beaucoup de laïques de distinction assister en 1736 au concile maronite que tint, en qualité de légat du pape, Joseph-Simon Assemani [4]. Dans quelques synodes, les laïques présents signèrent les actes, mais ce ne fut que par exception, le plus souvent ils ne donnèrent pas leur signature. Ils ont signé au synode maronite dont nous avons parlé, au 2e concile d'Orange [5]. Ces laïques n'assistaient au synode que comme témoins ou comme conseillers, ou bien pour faire connaître leurs plaintes ; nous en avons la preuve par les actes du concile d'Epaon. Il est assez digne de remarque que les laïques qui assistèrent au concile d'Orange signèrent les actes en se servant de la même formule que les évêques, *consentiens subscripsi;* ordinairement ces derniers se servent de la formule *definiens subscripsi*, les prêtres, les diacres et les laïques ne se servent que du mot *subscripsi.* Dans les conciles mixtes, les laïques avaient naturellement une autre situation vis-à-vis des évêques, puisque la raison d'être de ces conciles était de faire délibérer avec des droits égaux les ecclésiastiques et les grands du royaume.

13. Parmi les laïques qui assistèrent aux synodes, il faut surtout mentionner les empereurs et les rois. Après que les empereurs romains eurent embrassé le christianisme, ils assistèrent ou bien en personne, ou bien par des mandataires, aux grands

---

(1) Hard. t. III, p. 993 et 1826 E. Cf. Schrodl, *das erste Jahrhundert der engl. Kirche* (Le premier siècle de l'Eglise anglaise), S. 220 et 271. Voyez aussi Salmon, *Traité de l'étude des Conciles,* etc. Paris, 1726, p. 844.
(2) Benedict. XIV, *de Synodo diœc.* lib. III, c. 9, n. 7.
(3) Benedict. I. c. n. 7.
(4) Benedict. l. c. n. 5.
(5) Il. cc.

conciles, et surtout aux conciles œcuméniques. L'empereur Constantin le Grand assista personnellement au 1er concile œcuménique [1], l'empereur Théodose II se fit représenter au 3e, l'empereur Marcien au 4e, et en outre il assista avec sa femme Pulchérie à la 6e session du concile de Chalcédoine [2]. L'empereur Constantin Pogonat assista au 6e concile œcuménique [3], l'impératrice Irène et son fils Constantin Porphyrogénète se firent représenter au 7e, et pour le 8e nous voyons l'empereur Basile le Macédonien y assister quelquefois en personne, quelquefois par ses mandataires [4]. Au sujet du 2e et du 5e concile œcuménique, on ne peut constater ni la présence de l'empereur ni celle de ses représentants, mais pour l'un et l'autre concile les empereurs (Théodose le Grand et Justinien) se trouvaient à Constantinople où ces conciles furent célébrés, et ils étaient par conséquent en relations avec eux.

Les empereurs, nous le voyons, n'étaient présents ou ne se faisaient représenter que pour les conciles œcuméniques. Aussi dans sa lettre à l'empereur Michel [5], en 865, le pape Nicolas Ier s'appuie-t-il sur ce fait pour prouver que les autres synodes peuvent être célébrés sans que l'empereur ou ses représentants y assistent. Le 8e concile général, d'accord avec le pape Nicolas Ier, déclara, quelques années après, qu'on devait tenir des synodes sans la présence de l'empereur ou de ses mandataires, les empereurs n'ayant de fait assisté qu'aux conciles œcuméniques, et de plus qu'il ne serait pas convenable de voir des laïques assister aux synodes provinciaux lors de la condamnation de clercs [6]. On aurait pu ajouter que déjà au IVe siècle les évêques s'étaient fortement récriés lorsque Constantin le Grand envoya un commissaire impérial au synode de Tyr en 335 [7].

En Occident, les rois assistèrent aux synodes nationaux; ainsi le roi espagnol Sisenand, de la nation des Goths, assista en 633 au 4e concile de Tolède, le roi Chintilan au 5e concile de Tolède

(1) Euseb. *Vita Const.* III, 10.
(2) Hard. t. I, p. 1346; t. II, p. 53 et 463.
(3) Hard. t. III, p. 1055.
(4) Hard. t. IV, p. 34, 534, 745, et t. V, p. 764, 823 et 896.
(5) Hard. t. V, p. 158 et dans le *Corp. jur. can.* c. 4. dist. 96.
(6) Hard. t. V. p. 907 et 1103.
(7) Athanas. *Apol. contra Arian.* n. 8.

en 638 [1], Charlemagne au concile de Francfort en 794 [2], deux rois anglo-saxons à la *collatio Pharensis* en 644. Nous trouvons des commissaires royaux aux 8e et 9e conciles de Tolède en 653 et 655 [3]. Plus tard, on en revint peu à peu à cette règle que les princes ne devaient assister ou bien n'être représentés qu'aux conciles œcuméniques. Ainsi, le roi de France Philippe le Bel assista en 1311 au 15e concile œcuménique tenu à Vienne, l'empereur Sigismond à celui de Constance; les mandataires (*oratores*) de plusieurs princes se trouvaient au dernier concile de Trente. Lors de la tenue d'un concile provincial de Tolède, les papes Pie IV et Pie V ne voulurent pas permettre que le commissaire royal assistât aux séances. Cette défense arriva trop tard. Mais lorsque, en 1582, on tint un 2e concile provincial à Tolède et cette fois encore en présence du commissaire royal, la congrégation du concile refusa de santionner les conclusions qui y furent prises, jusqu'à ce que l'on eût effacé des actes le nom du commissaire royal. L'archevêque de Tolède cardinal Quiroga voulut dans cette affaire s'autoriser de l'exemple des anciens conciles espagnols, qui avaient toléré dans leurs sessions de pareils commissaires; mais Rome ne se départit pas de ce principe qu'*en dehors des conciles généraux qui traitent de fide, reformatione et pace,* on ne devait pas admettre des commissaires envoyés par le souverain [4]. Pour les derniers conciles œcuméniques, cette présence des princes ou de leurs représentants n'a eu d'autre but que de protéger le synode, d'en rehausser l'autorité ou de lui soumettre directement les vœux des peuples et des pays de la chrétienté. Le célèbre cardinal d'Ailly avait déjà très-clairement défini ce but [5], et nous voyons que par le fait on n'a jamais accordé à un prince ou à un *orator* royal le droit de voter, à moins qu'il ne fût lui-même évêque. En revanche, on a été jusqu'à soutenir que les anciens synodes avaient été présidés par les empereurs; cette opinion nous amène à traiter la grave question de la *présidence* des conciles.

---

(1) Hard. t. III, p. 578, 597.
(2) Hard. t. IV, p. 882.
(3) Hard. t. III, p. 968 et 978.
(4) Benedict. XIV. *de Synodo diœc.* lib. III, c. 9, n. 6.
(5) Benedict. XIV, l. c. n. 1.

§ 5.

PRÉSIDENCE DES CONCILES.

De même que le concile diocésain doit être présidé par l'évêque, le concile provincial par le métropolitain, le concile national par le primat ou le patriarche, de même, et d'après la nature même des choses, la présidence du concile œcuménique revient de droit au chef de toute l'Église, c'est-à-dire *au pape.* Ce raisonnement est si clair et ce droit si évident que les partisans les plus décidés du système épiscopal, ceux qui ne veulent reconnaître au pape que le *primatus honoris*, lui accordent cependant le droit de présider les conciles généraux. Le pape peut présider le concile en personne, ou bien le faire présider par ses légats; ce dernier cas est le plus ordinaire. Contre ce droit du saint-père à présider les conciles généraux, les réformateurs ont souvent objecté que, d'après l'histoire de l'Eglise, plusieurs des huit premiers conciles œcuméniques avaient été présidés par des empereurs. Il leur était facile de trouver des textes pour présenter leur assertion, puisque le pape Etienne V écrit lui-même que le 1er concile de Nicée avait été présidé par l'empereur Constantin le Grand [1]; les actes des anciens conciles parlent souvent aussi de la présidence exercée par l'empereur ou par ses représentants. Mais toute cette argumentation, si concluante à première vue, perd sa valeur et tous ces textes s'expliquent d'une manière satisfaisante, lorsqu'on étudie de près l'histoire des anciens conciles et qu'on veut juger les choses avec impartialité.

Commençons la discussion par le 8e concile œcuménique, c'est le plus récent de ceux qui sont en question, et de ce 8e concile nous remonterons jusqu'au 1er concile de Nicée.

1. Le pape Adrien II envoya ses légats au 8e concile œcuménique, à la condition expresse donnée par écrit à l'empereu Basile, qu'ils seraient présidents du concile [2]. Ces légats, Donnat évêque d'Ostie, Etienne évêque de Nepesina, et le diacre Marin de Rome, lurent au synode la lettre du pape sans que la

---

(1) Hard. t. V, p. 1119.
(2) Hard. t. V, p. 768 et 1030.

moindre protestation eût lieu ou que la moindre opposition se manifestât. Leurs noms furent toujours placés les premiers dans les procès-verbaux; ils fixèrent la durée des sessions, accordèrent les permissions pour prendre la parole, pour lire les actes synodaux, pour introduire d'autres membres du synode; ce furent eux qui posèrent les questions [1], etc. Dans les cinq premières sessions, ils furent évidemment et sans conteste les présidents du synode. L'empereur Basile et ses deux fils Constantin et Léon assistèrent à la 6e session et à celles qui suivirent, et, ainsi que les actes le disent, ils les présidèrent [2]. Mais ces actes du concile ont bien soin aussi d'établir une distinction entre le synode et l'empereur et ses fils; après les avoir nommés, ils ajoutent : *conveniente sancta ac universali synodo*. L'empereur et ses fils ne sont donc pas proprement comptés parmi les membres du synode; à la tête de ceux-ci sont toujours placés les légats du pape. Même pour les dernières sessions, les légats désignent les matières que l'on doit traiter [3], ils signent les actes les premiers avec le titre explicite de *præsidentes* du synode; tandis que l'empereur, comprenant très-bien qu'il n'était pas le président proprement dit du synode, ne voulait signer qu'après tous les évêques. Les légats du pape lui proposèrent de signer le premier avec ses deux fils, mais il n'en voulut rien faire et consentit seulement à écrire son nom après ceux des envoyés du pape et des patriarches orientaux, et avant ceux des autres évêques [4]. Le pape Adrien II put donc avec raison féliciter l'empereur, dans la lettre qu'il lui écrivit, de ce qu'il avait assisté au synode non pas comme *judex*, mais comme témoin et protecteur, *conscius et obsecundator* [5]. — Les commissaires impériaux qui assistaient au concile eurent encore moins que l'empereur le rôle de présidents. Dans les protocoles des sessions, ils ne signèrent qu'après les patriarches ou leurs représentants, mais avant les autres évêques [6]; à la fin des actes ils ne signèrent pas du tout. Par contre, on voit que les patriarches orientaux, Ignace de Constantinople et les représentants de ses collègues, participent en quelque sorte à la présidence

(1) Hard. t. V, 781, 782, 783, 785, 786 sq.
(2) Hard. t. V, p. 823, 838, 896, et 1098.
(3) Hard. t. V, p. 898 et 912.
(4) Hard. t. V. p. 921-923 et p. 1106.
(5) Hard. t. V, p. 939. A.
(6) Hard. t. V, p. 764, 782, 788 sq.

exercée par les légats romains : ils sont toujours nommés avec eux, et soigneusement séparés des autres métropolitains et évêques. Ils forment avec les envoyés du pape une sorte de directoire, fixent avec eux l'ordre du jour [1], règlent avec eux les admissions au synode [2]. De même que les légats, ils signent avant l'empereur, et dans les protocoles comme dans les commissions ils ont toujours le pas sur les commissaires impériaux. Tout en tenant compte de ces faits, il faut aussi reconnaître que les légats du pape occupent la première place; ils sont toujours nommés les premiers, ils signent les premiers, et à la fin des actes du concile ils se servent de cette formule bien digne d'attirer l'attention : *huic sanctæ et universali synodo præsidens.* Ignace de Constantinople et les représentants des autres patriarches n'ont aucune prétention à la présidence, et signent simplement : *sanctam hanc et universalem synodum suscipiens, et omnibus quæ ab ea judicata et scripta sunt concordans, et definiens subscripsi.* Ces paroles montrent la différence qu'il y a entre eux et les légats du pape, comme elles montrent aussi celle qui existait entre les patriarches et les autres évêques. Ces derniers ont tous, de même que l'empereur, signé avec cette formule : *suscipiens synodum subscripsi,* sans se servir du mot *definiens,* qui caractérisait ordinairement le *votum decisivum* [3].

2. Dans toutes les sessions du 7e concile œcuménique, ce sont les légats du pape, l'archiprêtre Pierre et l'abbé Pierre qui paraissent les premiers; après eux viennent l'archevêque de Constantinople Tarasius et les représentants des autres siéges patriarcaux, enfin les simples évêques et les commissaires impériaux [4]. Les signatures des décrets du concile furent données dans le même ordre, avec cette différence cependant que les commissaires impériaux ne signèrent pas [5]. L'impératrice Irène et son fils assistèrent comme présidents d'honneur à la 8e et dernière session qui se tint à Constantinople dans le palais Magnaura; ils signèrent alors les décrets des sept premières sessions, qui avaient déjà été signés par les évêques [6]. D'après une version latine des

(1) Hard. t. V, p. 898 D, et p. 912 C.
(2) Hard. t. V, p. 764, E.
(3) Hard. t. V, p. 923.
(4) Hard. t. IV, p. 28 sqq.
(5) Hard. t. IV, p. 455 sqq. et p. 748.
(6) Hard. t. IV, p. 483, 486.

actes de ce synode, il n'y aurait eu à cette session que les légats du pape, l'archevêque de Constantinople et les représentants des autres patriarches de l'Orient, à signer avec le mot *definiens* : les choses se seraient alors passées comme au 8e concile œcuménique [1]. D'après le texte grec des actes, les autres évêques auraient aussi employé la formule ὁρίσας [2]. C'est pour nous un devoir d'ajouter que, quoique les légats du pape fussent les présidents du concile, la conduite des affaires fut proprement entre les mainsde Tarasius, l'archevêque de Constantinople [3].

3. L'empereur Constantin Pogonat, accompagné de plusieurs hauts fonctionnaires, assista en personne au 6e concile œcuménique. Les protocoles des séances le désignent comme président et nomment après lui ceux de sa suite. Passant ensuite à l'énumération des membres proprement dits du synode, ils écrivent ces mots, qui mettent en relief la distinction établie entre le synode et l'empereur avec ses fonctionnaires : συνελθούσης δὲ καὶ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου, κτλ. En tête de ces membres proprement dits, ils placent les légats du pape, les prêtres Théodore et George et le diacre Jean [4]. Les légats furent encore les premiers à signer les actes du concile; l'empereur les signa le dernier, après tous les évêques, et il ne le fit que pour donner plus de force et d'autorité aux décrets rendus par le synode; aussi se servit-il de cette formule : *legimus et consensimus* [5]. Il indiquait par là même la différence qu'il y avait entre lui et le synode. Il ne faut cependant pas se dissimuler que l'empereur et ses fondés de pouvoir prirent plusieurs fois part à la conduite des affaires du synode [6].

4. Ainsi que nous l'avons vu plus haut, le pape et l'empereur n'assistèrent pas et ne se firent pas représenter au cinquième concile œcuménique; ce fut l'archevêque de Constantinople, Eutychius, qui y présida [7].

5. Le quatrième concile œcuménique a une grande importance pour la question qui nous occupe. Le 24 juin 451, le pape Léon

(1) Hard. t. IV, p. 748 sq.
(2) Hard. t. IV, 457 sq.
(3) Cf. la *Dissertation* du D. Héfélé *sur le second concile de Nicée.* Freiburger Kirchenlexikon (*Encyclopédie ecclésiast. de Fribourg*). Bd. VII, S. 563.
(4) Hard. t. III, p. 1055, 1061, 1065, 1072.
(5) Hard. t. III, p. 1402, 1414, 1435.
(6) Hard. t. III. p. 1059, 1063, 1066, 1070, 1303, A. 1307, 1326, 1327.
(7) Hard. t. III, p. 202.

le Grand écrivit à l'empereur Marcien qu'il avait nommé pour son légat à ce concile Paschasinus, évêque de Lilybée en Sicile, et que cet évêque devait présider le synode à sa place, *prædictum fratrem et coepiscopum meum vice mea synodo convenit præsidere* [1]. Dans la 3e session du concile de Chalcédoine le légat Paschasinus fit, en son nom et au nom des deux autres légats que le pape lui avait adjoints, l'évêque Lucentius et le prêtre Boniface, la déclaration suivante : *Nostram parvitatem huic sancto concilio pro se præsidere præcepit, scil. papa Leo* [2]. Le pape Léon, écrivant quelque temps après aux évêques des Gaules, parle ainsi de ses légats : *Fratres mei, qui vice mea orientali synodo præsederunt* [3]. Plus tard le pape Vigile constatait le même fait dans une lettre circulaire adressée à toute l'Eglise : *Cui sanctæ recordationis decessor noster papa Leo per legatos suos vicariosque præsedit* [4]. Mais ce qui est encore plus décisif c'est que le concile de Chalcédoine écrivit lui-même au pape Léon dans une lettre synodale : « Par tes représentants, tu as établi l'hégémonie entre les membres du synode; tes légats ont été pour eux comme la tête pour les membres : Ὧν (c'est-à-dire pour les évêques assemblés) σὺ μὲν ὡς κεφαλὴ μελῶν ἡγεμόνευες ἐν τοῖς τὴν σὴν ταξιν ἐπέχουσι. » Ces textes, et surtout le dernier, ont une si grande force probante qu'ils peuveut résoudre toutes les objections. Mais, d'un autre côté, il est de fait que les commissaires impériaux occupaient au concile de Chalcédoine la place d'honneur, au milieu, devant la grille de l'autel [5] ; ils sont nommés les premiers dans les comptes rendus [6], ce sont eux qui font voter, ils indiquent l'ordre du jour, la clôture des sessions, et remplissent ainsi toutes les fonctions qui reviennent de droit aux présidents des assemblées [7]. Dans la 6e session l'empereur Marcien étant présent proposa les questions et con-

---

(1) Leonis *Ep.* 89, p. 1062, t. I, ed. Ballerin. Pierre de Marca (*de Concord. sacerdotii et imp.* lib. V, 6) a démontré que le pape Léon parle ici d'un droit qui lui revient, et non pas d'une demande adressée à l'empereur pour obtenir la présidence du synode.

(2) Hard. t. II, p. 310.

(3) Leonis *Ep.* 103, t. I, p. 1141, ed. Baller.

(4) Hard. t. III, p. 5.

(5) Hard. t. II, p. 66.

(6) Hard t. II, p. 54, 274 sqq.

(7) Hard. t. II, p. 67, 70, 90, 94, 114, 271, 307.

duisit la discussion [1]. Dans les actes, l'empereur et ses commissaires apparaissent aussi comme les présidents, et les légats du pape comme les premiers parmi ceux qui votent. Comment alors résoudre la contradiction qui paraît exister entre ces faits et les textes cités plus haut? comment le concile de Chalcédoine pouvait-il dire que le pape avait, en envoyant ses légats, établi l'hégémonie parmi les membres du synode? La solution de la difficulté se trouve dans cette même lettre synodale écrite au pape par les Pères de Chalcédoine; on y lit en effet : « Les pieux empereurs ont exercé la présidence pour que tout se passât dans le meilleur ordre : βασίλεῖς δὲ πιστοὶ πρὸς εὐκοσμίαν ἐξῆρχον [2]. » Cette présidence déférée aux commissaires impériaux n'avait trait qu'au côté extérieur, à la conduite matérielle des affaires du synode, elle n'allait pas plus loin; le reste, en particulier la solution des questions qui intéressaient la foi, était exclusivement du ressort des évêques, et les commissaires s'abstenaient de voter quand on les traitait; ils firent voir eux-mêmes plusieurs fois la différence qui, sous ce rapport, existait entre eux et le concile [3]. Les actes de Chalcédoine trahissent aussi cette différence; après avoir nommé les commissaires impériaux, ils ajoutent ces paroles : « Le saint synode se réunit, etc. [4] » Nous pouvons ajouter que ni l'empereur ni ses commissaires ne signèrent les actes du concile de Chalcédoine; ce fut le légat du pape qui signa toujours le premier, et plusieurs fois en ajoutant à son nom, même quand l'empereur était présent, le titre de *synodo præsidens* [5].

Nous arrivons ainsi graduellement à nous rendre compte des rapports qui existaient entre les légats du pape et les commissaires de l'empereur; ces rapports ne sauraient être mieux définis aussi que par le mot de Constantin le Grand quand il disait : « Et moi je suis évêque; vous, vous êtes les évêques pour les affaires *intérieures* de l'Église, τῶν εἴσω τῆς ἐκκλεσίας; moi je suis l'évêque choisi de Dieu pour conduire les affaires *extérieures* de l'Eglise, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ Θεοῦ καθεσταμένος [6]. La conduite

(1) Hard. t. II, p. 486 sq.
(2) Baller. t. I, p. 1089.
(3) Hard. t. II, p. 634.
(4) Hard. t. II, p. 53.
(5) Hard. t. II. p. 467, 366.
(6) Euseb. *Vita Const.* lib. IV, c. 24.

bureaucratique des affaires, pour ainsi parler, la direction matérielle, de même que la place d'honneur, étaient réservées aux commissaires impériaux ; les légats du pape, quoique n'ayant que la première place parmi les votants, étaient les vrais présidents du synode. Ils étaient *in specie* présidents de la réunion des évêques, et quand les commissaires impériaux étaient absents, comme cela eut lieu pour la 3e session, ils étaient aussi chargés de la direction des affaires extérieures [1].

6. L'empereur Théodose II désigna le *comes* Candidien pour le représenter au 3e concile œcuménique tenu à Ephèse en 431. Dans une lettre adressée aux Pères assemblés, l'empereur détermina lui-même quelle devait être la situation de Candidien vis-à-vis du concile : « J'ai, dit-il, envoyé à votre synode Candidien, *comitem sacrorum domesticorum*, mais il ne prendra aucune part aux discussions dogmatiques ; il n'est permis à personne, à moins qu'il ne soit inscrit dans le catalogue des évêques, de s'immiscer dans les discussions religieuses; ἀθέμιτον γὰρ, τὸν μὴ τοῦ καταλόγου τῶν ἁγιωτάτων ἐπισκόπων τυγχάνοντα τοῖς ἐκκλησίαστικοῖς σκέμμασιν ἐπιμίγνυσθαι. » L'empereur indique ensuite d'une manière positive quelles seront les fonctions de Candidien : il devra éloigner les laïques et les moines, s'ils se rendent en trop grand nombre à Ephèse ; il aura à pourvoir à la sûreté et à la tranquillité de la ville ; il devra avoir soin que les divergences d'opinions qui pourront s'élever entre les membres du synode ne dégénèrent pas en controverses passionnées, mais que chacun puisse dire son opinion avec franchise et liberté, « si bien qu'après des discussions tranquilles ou animées sur chaque point, les évêques puissent formuler en commun leur décision. » Il devait encore empêcher que quelqu'un n'abandonnât le synode sans motif, ou bien qu'on entamât une discussion théologique autre que celle qui avait amené la réunion du synode, ou qu'on ne se mît à parler d'affaires particulières tout à fait en dehors des questions [2].

Le pape Célestin 1er avait de son côté nommé pour ses légats les deux évêques Arcadius et Projectus, de même que le prêtre Philippus; il leur donna pour instructions de se conduire d'après les conseils de Cyrille et de maintenir les prérogatives du

---

(1) Hard. t. II, p. 310, sq.
(2) Hard. t. I, p. 1346 sq.

siége apostolique [1]. Le pape avait déjà auparavant nommé Cyrille son fondé de pouvoir pour ce qui avait trait au nestorianisme, et dans sa lettre du 10 août 430 [2] il lui accordait toute la puissance apostolique. On sait que dès le début Candidien se montra très-partial en faveur de Nestorius et de ses amis ; malgré cette opposition, Cyrille tint la première séance le 24 juin 431, le comte n'y assista pas, et son nom ne paraît pas non plus dans le compte rendu. Dans ce même compte rendu, en tête de la liste des évêques présents se trouve le nom de Cyrille, avec cette observation significative, « qu'il avait tenu la place de Célestin, le très-saint archevêque de Rome [3]. » Cyrille eut aussi à diriger la discussion, et il le fit soit personnellement, comme quand il posa l'objet principal des délibérations [4], soit par l'entremise de Pierre, l'un de ses prêtres, qu'il établit *primicerius notariorum* [5]. De même, Cyrille signa le premier les actes de la 1re session et la sentence de déposition prononcée contre Nestorius [6].

A la suite de cette déposition, le comte Candidien se montra l'adversaire déclaré du synode et le protecteur du parti d'Antioche, qui tint un conciliabule particulier, sous la conduite de Jean d'Antioche. Sans se laisser ébranler, Cyrille fixa au 10 juillet 431 la 2e session, et il la présida; le compte rendu le désigne encore comme le représentant du siége de Rome [7]. A cette 2e session assistèrent les autres légats du pape qui n'avaient pu arriver pour la première, et ils partagèrent avec Cyrille la présidence du synode ; ce dernier continua à être désigné dans les comptes rendus comme représentant de l'évêque de Rome [8]. Cyrille fut le premier à signer ; après lui vint le légat Arcadius; en troisième ligne, Juvénal de Jérusalem; en quatrième ligne, le légat Projectus; l'évêque de Philippe Flavien vient ensuite, et après celui-ci le troisième légat, le prêtre Philippe [9]. Tous les documents originaux sont unanimes à dire que Cyrille ne présida le concile que parce qu'il y représentait le pape Célestin.

---

(1) HARD. t. I, p. 1347 et 1473.
(2) HARD. t. I, p. 1323.
(3) HARD. t. I, p. 1353.
(4) HARD. t. I, p. 1422.
(5) HARD. t. I, p. 1355, 1419.
(6) HARD. t. I, p. 1423.
(7) HARD. t. I, p. 1466.
(8) HARD. t. I, p. 1486, 1510.
(9) HARD. t. I, p. 1527.

C'est ce que font explicitement entendre Evagrius [1]; le pape Vigile dans la profession de foi qu'il signa [2], et l'évêque de Milan Mansuétus dans sa lettre à l'empereur Constantin Pogonat [3]. Dans d'autres documents on nomme sans distinction le pape Célestin et Cyrille présidents du 3e concile œcuménique; c'est ce que disent à plusieurs reprises les actes du 4e concile œcuménique [4], de même l'empereur Marcien [5], et au 5e siècle les évêques arméniens dans leur lettre à l'empereur Léon [6].

7. Quant au 2e concile œcuménique, on sait qu'il ne fut présidé ni par le pape (qui était alors le pape Damase) ni par ses légats; car, comme nous l'avons déjà dit, ce concile ne fut pas d'abord regardé comme œcuménique, il n'était à l'origine qu'un simple concile général de l'Église d'Orient. Les premières sessions du concile furent présidées par Mélétius, archevêque d'Antioche, qui était le premier de tous les évêques présents avant l'arrivée de l'archevêque d'Alexandrie. Après la mort de Mélétius, survenue presque au début du concile, ce fut l'archevêque de Constantinople Grégoire de Nazianze, et, après son abdication, son successeur Nectaire, qui eut la présidence, quoique le patriarche d'Alexandrie fût arrivé; le concile avait en effet décidé dans sa 3e session que l'évêque de la nouvelle Rome, c'est-à-dire de Constantinople, serait regardé comme le premier après l'évêque de Rome.

8. La solution de la question pour le 1er concile œcuménique offre de graves difficultés, et nos adversaires ont en outre déployé toute la sagacité possible et fait de grandes recherches afin de prouver que, pour ce premier concile au moins, le pape n'a pas eu la présidence. On a voulu démontrer que cette présidence avait été déférée à l'empereur. qui avait ouvert par un discours solennel la série des principales sessions et qui y avait pris part, assis à la place d'honneur. Cependant Eusèbe, témoin oculaire du concile et toujours très-porté à relever ce qui peut être un honneur pour l'empereur, dit très-explicitement : « Après cela (c'est-à-dire après le discours d'ouverture

(1) *Hist. eccl.* I, 4.
(2) Hard. t. III, p. 10.
(3) Hard. t. III, p. 1052.
(4) Hard. t. I, p. 402 et 451
(5) Hard. t. II, p. 671.
(6) Hard. t. II, p. 742.

prononcé par l'empereur), l'empereur céda la parole *aux présidents du synode*, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις [1]. Ces paroles nous prouvent que Constantin était simplement, comme le fut plus tard l'empereur Marcien lors de la 6e session du concile de Chalcédoine, le président d'honneur, et il eut soin d'abandonner aux présidents ecclésiastiques la conduite des discussions théologiques. Les autres sources auxquelles nous pouvons puiser confirment le témoignage d'Eusèbe. *a*) Les actes du synode de Nicée, au moins les exemplaires que nous en possédons, contiennent les signatures des évêques, mais non pas celle de l'empereur [2]. Il est vrai que l'empereur Basile le Macédonien dit dans le 8e concile œcuménique que « Constantin le Grand avait signé à Nicée après tous les évêques [3]. » Si on admet que Basile ait parlé d'un fait qui a réellement eu lieu, ce fait montre très-bien que Constantin ne se regarda pas comme le président proprement dit du concile. *b*) En outre l'empereur n'arriva pas pour le commencement du synode; le synode dut cependant avoir ses présidents avant que l'empereur ne fût présent, et c'est à ces présidents que fait allusion la phrase d'Eusèbe : παρεδίδου... τοῖς προέδροις, que l'on pourrait traduire ainsi : Il laissa le soin de continuer à ceux qui avaient déjà présidé. *c*) Lorsque les évêques se plaignirent à lui les uns des autres, l'empereur fit brûler tous les écrits qui lui furent envoyés à cette occasion, et il déclara que ce n'était pas à lui à décider sur des prêtres [4]. *d*) Nous rappellerons enfin ces paroles si décisives et si profondes de l'empereur Constantin : *Je suis l'évêque du dehors;* paroles qui définissent mieux que toute explication sa situation vis-à-vis du synode de Nicée.

Quel fut alors le président proprement dit du synode? Quelques historiens veulent résoudre la question en regardant comme le président l'évêque qui était assis le premier à la droite de l'empereur, et qui salua ce dernier par un discours lorsque Constantin fit son entrée dans le synode [5]. Mais ici viennent se placer deux observations : d'abord le mot grec

---

(1) Euseb. *Vita Const.* III, c. 13.
(2) Hard. t. I, p. 311. — Mansi, *Collect. Concil.* t. II, p. 692 sqq. Nous donnerons plus de détails sur ce point dans l'histoire même du concile de Nicée.
(3) Hard. t. V, p. 91-923 et p. 1106.
(4) Sozom. *Hist. eccl.* I, 71.
(5) Euseb. *Vita Const.* III, 11.

προέδροις laisse voir qu'il y eut plusieurs présidents, et en outre on ne sait pas d'une manière positive quel fut l'évêque qui harangua l'empereur. D'après le titre du chapitre onzième du livre IIIe de la *Vie de Constantin* par Eusèbe, et d'après Sozomène [1], ce serait Eusèbe de Césarée, l'historien lui-même, qui aurait prononcé ce discours; mais comme il n'était évêque d'aucun siége apostolique ni d'aucun siége patriarcal, il n'a certainement pas exercé les fonctions de président. Il ne faudrait pas non plus dire, comme l'ont fait les centuriateurs de Magdebourg, qu'Eusèbe occupait la place du président parce qu'il se trouvait assis le premier du côté droit; c'était au milieu, et non pas sur les côtés, que s'asseyait le président; les patriarches qui assistaient au concile (nous nous servons de cette expression quoiqu'elle ne fût pas encore en usage à cette époque), ou bien leurs représentants, étaient probablement assis au milieu, à côté de l'empereur; Eusèbe commençait simplement le rang des métropolitains assis à droite.

La question est moins facile à résoudre si l'on prétend que la présidence a été exercée par Eustathius, archevêque d'Antioche, qui, au dire de Théodoret [2], prononça le discours adressé à l'empereur. Il occupait un des principaux siéges patriarcaux; son successeur Jean, archevêque d'Antioche, lui donne, dans une lettre à Proclus, le titre de «premier des Pères de Nicée;» la chronique de Nicéphore s'exprime à son sujet de la même manière [3]. On ne peut cependant pas le regarder comme le président unique du concile de Nicée, car il faut tenir compte de l'expression d'Eusèbe qui est au pluriel (τοῖς προέδροις), et en outre il ne faut pas oublier que le patriarche d'Alexandrie passait avant celui d'Antioche. La part que ce dernier patriarche prit à la conduite du concile est du reste mise en relief par la lettre que le synode écrivit à l'Eglise d'Alexandrie [4] : « Votre évêque, dit cette lettre, vous donnera sur les décrets du synode de plus amples explications, car il a été l'un des guides (κύριος) et des collaborateurs (κοινωνός) pour tout ce qui s'est fait. Ces paroles semblent donner raison à l'hypothèse

(1) *Hist. eccl.* I, 19.
(2) *Hist. eccl.* I, 7.
(3) TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.* t. VI, p. 272 b, ed. Brux. 1732.
(4) Cf. SOCR. I, 9

émise par Schröckh [1] et par d'autres historiens, qu'Alexandre et Eustathius avaient été tous les deux présidents, et que c'est d'eux qu'il s'agit quand Eusèbe parle des πρόεδροι [2]. Mais même en admettant que le mot κύριος n'est pas employé comme simple formule de politesse, ce qui serait fort possible (dans ce cas, il désignerait non pas le président, mais simplement un membre influent du synode), en faisant abstraction de cette explication, comment Schröckh pourra-t-il concilier avec son hypothèse ce texte de Gélase Cysique, qui écrivit au ve siècle une histoire du concile de Nicée : « Osius fut le représentant de l'évêque de Rome et il assista au concile de Nicée avec les deux prêtres romains Vito (*Vitus*) et Vincent [3] ? » L'importance de ce témoignage n'a échappé à personne; aussi a-t-on cherché par tous les moyens à le rendre suspect. Gélase, a-t-on dit, a écrit ces mots au milieu d'un passage assez long emprunté mot à mot à l'histoire d'Eusèbe, et il dispose sa citation comme s'il avait aussi pris ces mots dans le même historien. Or ces mots ne sont pas dans Eusèbe, ils n'ont donc aucune valeur historique. Mais il faut cependant remarquer que Gélase ne copie pas *ad verbum* l'ouvrage d'Eusèbe; il donne en différents endroits des détails qui ne sont pas dans cet auteur et qu'il a pu apprendre de diverses manières. Ainsi après le passage qui concerne Osius, il insère un renseignement qui lui est propre sur l'évêque de Byzance. Un peu plus loin, dans le même chapitre, il change en « trois cents et plus « le chiffre de deux cent cinquante évêques donné par Eusèbe, et cela sans indiquer le moins du monde pourquoi il n'accepte pas dans toutes ses parties le texte qu'il copie. On est donc amené à croire que pour ce qui concerne Osius Gélase a agi de la même manière ; il a introduit dans le passage pris dans Eusèbe le renseignement qu'il avait puisé à une autre source, et ce n'est nullement pour avoir mal compris Eusèbe qu'il a ajouté ces mots.

Baronius et plusieurs autres historiens catholiques indiquent comme président du concile de Nicée, Osius, le légat du pape; ils ont pour soutenir cette opinion plusieurs autorités,

---

(1) SCHRÖCKH, *Kirchengesch* (Histoire de l'Eglise). Thl. V, S. 335.

(2) Il ne peut être ici question des évêques de Jérusalem et de Constantinople, car ce ne fut que plus tard qu'ils furent élevés à la dignité de patriarches.

(3) GELASIUS, *Volumen actorum Concil. Nic.* II, V. MANSI, II, 806, et HARD. t. I, p. 375.

sans compter celle de Gélase. Ainsi S. Athanase, dans son *Apologia de fuga* [1] s'exprime ainsi sur Osius : Ποίας γὰρ οὐ καθηγήσατο ; c'est-à-dire : Quel synode n'a-t-il pas présidé? Théodoret parle tout à fait de la même manière [2] : Ποίας γὰρ οὐχ ἡγήσατο συνόδου. Socrate [3], voulant donner la liste des principaux membres du concile de Nicée, l'écrit dans l'ordre suivant : « Osius, évêque de Cordoue; Vitus et Vincent, prêtres de Rome; Alexandre, évêque d'Alexandrie; Eustathius, évêque d'Antioche; Macaire, évêque de Jérusalem. » On voit qu'il suit l'ordre de prééminence; il n'aurait donc jamais placé le simple évêque espagnol Osius avant les grands patriarches de l'Orient, si Osius n'avait été le représentant du pape. On pourrait objecter que Socrate nomme aussi, après Macaire évêque de Jérusalem, Arpocration évêque de Cynopolis (en Egypte) quoique ce siége épiscopal n'eût rien qui pût lui valoir une place si élevée. Mais, selon la très-juste remarque des Ballerini, la pensée de Socrate était de donner simplement, et en suivant le rang, la liste des patriarches ou de leurs représentants; quant aux autres évêques, il s'est contenté d'en faire connaître un seul comme *antesignanus reliqui*, et il a pris le premier nom qui, dans sa liste, se trouvait immédiatement après l'évêque d'Alexandrie [4].

L'examen des signatures du concile de Nicée nous conduit encore à cette conclusion, c'est que l'évêque de Cordoue a dû au nom du pape présider le concile. Il y a, il est vrai, diverses variantes dans ces signatures, si l'on consulte plusieurs manuscrits; il faut aussi convenir que ces manuscrits sont souvent fautifs et trahissent de graves omissions. Tillemont [5] l'a déjà très-bien démontré; mais, malgré ces lacunes, on ne peut cependant pas nier la portée significative de ce fait : c'est que dans tous les exemplaires, sans en excepter un seul, Osius et les deux prêtres romains signent les premiers, après eux seulement signe Alexandre patriarche d'Alexandrie, etc. On peut consulter à ce sujet les deux listes de signatures données par

---

(1) C. 5. ATHANASII *Opera*, ed. Patav. 1777, t. I, p. 256.
(2) *Hist. eccl.* II, 15.
(3) I, 13.
(4) Cf. BALLER. *de Antiq. Collect.* etc., dans GALLANDI, *De vetustis Canonum Collectionibus*, t. I, p. 256.
(5) L. c. p. 355.

Mansi[1], de même les deux autres données par Gélase ; dans ces deux dernières, Osius signe explicitement au nom de l'Église de Rome, des Églises d'Italie, d'Espagne, et des autres contrées de l'Occident; les deux prêtres romains ne paraissent là que pour lui faire cortége. Dans les deux listes de Mansi, rien n'indique il est vrai qu'Osius ait agi au nom du pape, mais c'est ce que l'on a soin de dire au sujet des deux prêtres romains. Ce fait n'est pas si surprenant qu'il peut le paraître à première vue ; ces prêtres romains n'avaient par eux-mêmes aucun droit de signer; il fallait donc pour eux dire au nom de qui ils signaient, tandis que cela n'était pas nécessaire pour Osius, qui était évêque et avait dès ors ce droit par lui-même.

Schröckh[2] dit qu'Osius a signé le premier à cause de son grand crédit auprès de l'empereur; mais ce raisonnement est très-faible; les évêques n'ont pas signé selon le plus ou moins de faveur qu'ils avaient auprès de Constantin; si cet ordre avait été suivi, Eusèbe de Césarée aurait dû signer des premiers. Il est important de savoir dans quel ordre ont été données les signatures du concile. L'étude des listes prouve que l'on a suivi l'ordre par province; le métropolitain signait le premier, et après lui suivaient ses suffragants; le métropolitain d'une autre province signait ensuite, et après lui venaient encore les signatures des évêques suffragants de ce métropolitain, etc. Quant à l'énumération des provinces elles-mêmes, on n'a suivi aucun plan; ainsi la province d'Alexandrie vient en première ligne, puis la Thébaïde et la Libye, ensuite la Palestine, la Phénicie; après celle-ci seulement la province d'Antioche. En tête de chaque groupe de signatures, on écrit toujours le nom de la province ecclésiastique à laquelle elles se rattachent; mais cette indication est omise pour la signature d'Osius et pour celles des deux prêtres romains. Ils signent les premiers et sans désignation de diocèse. On objectera peut-être que le synode, se composant surtout d'évêques grecs, avait voulu faire aux Occidentaux

(1) II, p. 692 et 697. *Voyez* encore Mansi, t. II, p. 882 et 927. Ce que nous avons dit plus haut montre que Socrate a aussi consulté une liste semblable dans laquelle Osius et les prêtres romains avaient signé les premiers. Ces listes, surtout les grandes, que l'on trouve le plus ordinairement rédigées en latin (Mansi, II, 882 sq.) renferment il est vrai plusieurs inexactitudes de détail, mais elles sont très-certainement authentiques quant à l'ensemble. Cf. Baller. l. c. p. 254 sq.

(2) Schröckh, *Kirchengesch.* Thl. V, S. 336.

la prévenance de les laisser signer les premiers; mais cette hypothèse est inadmissible, car à la fin des listes des signatures du concile se trouvent le nom des représentants de deux provinces ecclésiastiques de l'Église latine. Puisque la Gaule et l'Afrique étaient placées à la fin, on leur aurait bien certainement adjoint la province d'Espagne, si Osius n'avait représenté à Nicée que cette province, et s'il n'avait pas eu une autre dignité qui lui donnait une place bien supérieure. Avec les deux prêtres romains, il représentait non pas une Église particulière, mais le *directorium* du synode tout entier; aussi ne met-on aucun nom de province au-dessus de sa signature; nouvelle preuve qu'il faut reconnaître en lui et dans ses deux collègues les πρόεδροι dont parle Eusèbe. L'analogie avec les autres conciles permet aussi de conclure de la même manière; en particulier l'analogie avec le concile d'Éphèse, dans lequel Cyrille d'Alexandrie, qui remplissait les fonctions de légat du pape comme Osius à Nicée, signa le premier avant tous ses collègues.

Il serait inutile, dans la question qui nous occupe, de parler des conciles œcuméniques qui viennent après ces huit premiers; tout le monde est d'accord pour dire que ces conciles plus récents ont été présidés ou par le pape ou par ses légats. Nous terminerons donc cette partie de notre introduction en remarquant que si dans quelques conciles nationaux l'empereur ou les rois parurent occuper la présidence [1], il s'est agi ou bien d'une présidence honoraire, ou bien de conciles mixtes réunis pour les affaires de l'État et de l'Église.

Le brigandage d'Éphèse, qui eut lieu en 449, dérogea à la règle généralement suivie pour la présidence du concile; il est bon de parler de ce synode, parce qu'on a voulu en faire au début un concile œcuménique. Nous avons déjà dit que la présidence fut refusée aux légats du pape, et par ordre de l'empereur Théodose II, qui avait été trompé, elle fut déférée à Dioscure d'Alexandrie [2]. Mais la grande sensation que produisit cette mesure insolite, et les raisons que fournirent à Chalcédoine les légats du pape, pour déclarer ce synode d'Éphèse invalide,

---

(1) Ainsi Charlemagne au synode de Francfort en 794 et le roi Génulf au synode de Bécanceld en Angleterre en 799. Cf. Hard. t. IV, p. 882 E et p. 925 C.

(2) Hard. t. II, p. 80.

prouvent parfaitement que l'on peut appliquer ici l'axiome connu : *exceptio firmat regulam.*

§ 6.

APPROBATION DES DÉCRETS DES CONCILES.

Les décrets des anciens conciles œcuméniques furent approuvés par les empereurs et par les papes, ceux des conciles modernes ne l'ont été que par les papes. Au sujet de l'approbation donnée par les empereurs, nous avons les données historiques qui suivent :

1. Constantin le Grand approuva le symbole de Nicée aussitôt après qu'il eut été formulé par le concile, et il menaça de l'exil ceux qui ne voudraient pas le souscrire [1]. A la fin du synode, il décida que tous les décrets portés par l'assemblée seraient considérés comme lois de l'empire; il les déclara inspirés de Dieu, et il exigea par plusieurs édits qui suivirent, qu'ils fussent très-fidèlement exécutés par tous ses sujets [2].

2. Le 2e concile œcuménique demanda explicitement l'approbation de l'empereur Théodose le Grand [3], et celui-ci répondit au vœu de l'assemblée par un édit daté du 30 juillet 381 [4].

3. L'approbation impériale pour le 3e concile œcuménique, qui se tint à Éphèse, fut donnée avec des circonstances particulières. L'empereur Théodose II avait été d'abord du côté des hétérodoxes, mais il reconnut peu à peu que la partie orthodoxe des évêques réunis à Ephèse formait le véritable synode [5]. Toutefois il ne donna pas d'une manière générale son approbation aux décrets du concile, parce qu'il ne voulait pas approuver la déposition et l'exclusion prononcées par le concile contre les évêques du parti d'Antioche [6]. Plus tard cependant, lorsque Cyrille et Jean d'Antioche se furent réconciliés et lorsque le parti d'Antioche eut lui-même reconnu le concile d'Éphèse,

---

(1) Rufin, *Hist. eccl.* I, 5. — Socrat. *Hist. eccl.* I, 9.
(2) Éuseb. *Vita Const.* III, 17-19. Socrat. I, 9. Gelasii *volumen actorum Concilii Nic.* lib. II, c. 36 dans Hard. t. I, p. 445 sqq. Mansi, t. II, p. 919.
(3) Hard. t. I, p. 807.
(4) *Cod. Theodos.* l. 3, *de Fide cath.* t. VI, p. 9, *Voyez* aussi les notes de Valois dans son édition de *Socrate*, V, 8.
(5) Mansi, t. V, p. 255 et 659. Hard. t. I, p. 1667.
(6) Mansi, t. IV, p. 1465.

l'empereur sanctionna par un décret cette réconciliation, menaça tous ceux qui la troubleraient, et en exilant Nestorius, en ordonnant de brûler tous les écrits des nestoriens, il approuva la décision principale rendue par le concile d'Éphèse [1].

4. L'empereur Marcien approuva par quatre décrets, rendus les 7 février, 13 mars, 6 et 28 juillet 452, les décrets dogmatiques et les ordonnances du quatrième concile œcuménique tenu à Chalcédoine.

5. On sait les rapports qui existèrent entre le cinquième concile œcuménique et l'empereur Justinien. Ce concile eut peu de souci de son indépendance et de sa liberté d'action, il se borna à sanctionner ce que l'empereur avait déjà décidé, et il s'inclina si bien devant les décisions de ce souverain, que le pape Vigile ne voulut avoir aucun rapport avec lui. L'empereur Justinien approuva par une vaine et bien inutile cérémonie les décrets prononcés par le concile, et lors de la 7ᵉ session il envoya un fonctionnaire porter cette approbation; il se donna en outre beaucoup de peine pour que le pape Vigile donnât aussi son approbation à ce concile.

6. L'empereur Constantin Pogonat confirma les décrets du 6ᵉ concile par cela même qu'il les signa [2], — *ultimo loco*, comme nous l'avons vu ; — il les approuva une fois de plus par un très-long édit qu'Hardouin nous a conservé [3].

7. Dans la dernière session du 7ᵉ concile œcuménique, l'impératrice Irène signa avec son fils les décrets qui avaient été portés dans les sessions précédentes, et elle leur donna ainsi l'approbation impériale [4]. On ne sait si elle publia ensuite un décret particulier pour rendre son approbation plus explicite et plus solennelle.

8. L'empereur Basile le Macédonien signa avec ses fils les actes du 8ᵉ concile œcuménique; sa signature suivit celles des patriarches et précéda celles des autres évêques (voyez plus haut, § v); il donna en outre, en 870, un édit particulier pour faire connaître son approbation des décrets de ce concile [5].

On n'a pas des données historiques aussi explicites au sujet

---

(1) Mansi, t. V, p. 255, 413, 920.
(2) Hard. t. III, 1435.
(3) Hard. t. III, p. 1446 et 1633.
(4) Hard. t. IV, p. 483-486.
(5) Hard. t. V, p. 935.

de l'approbation du pape pour *tous* les huit premiers conciles œcuméniques.

1. Les signatures des légats du pape, Osius, Vitus et Vincent, placées au bas des actes du concile avant celles des autres évêques, est déjà une approbation du siége de Rome donnée aux décrets de Nicée. Cinq documents qui datent du VIe siècle parlent en outre d'une approbation solennelle des actes du concile de Nicée donnée par le pape Sylvestre et par un synode romain de 275 évêques. Il est vrai que ces documents ne sont pas authentiques, et c'est ce que nous montrerons nous-mêmes dans l'histoire du concile de Nicée; mais nous pensons néanmoins que cette approbation du concile de Nicée par un acte particulier du pape Sylvestre a dû avoir lieu, et qu'il ne s'est pas contenté de la signature de ses légats apposée au bas des actes du concile; voici nos motifs pour penser ainsi :

A. Le 4e concile œcuménique regarda l'approbation du pape comme absolument nécessaire pour assurer la valeur des décrets du concile. Or ce principe, si établi alors et si universellement accepté, ne faisait évidemment pas son apparition dans ce moment; il devait être aussi connu à une époque antérieure, et cette époque est celle du concile de Nicée.

B. En 485, un synode composé de plus de quarante évêques venus de diverses parties de l'Italie fut unanime à opposer aux Grecs ce fait, que les trois cent dix-huit évêques de Nicée *confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ Romanæ Ecclesiæ detulerunt* [1].

Γ. Le pape Jules Ier, qui vivait peu d'années après le concile de Nicée, a aussi déclaré que les décrets ecclésiastiques (les décrets des synodes [1]) ne devaient pas être publiés sans avoir été approuvés par l'évêque de Rome et que c'était là une *règle* et une *loi* de l'Église [2].

Δ. Denys le Petit a aussi pensé que les décisions du concile de Nicée avaient été envoyées à Rome pour y être approuvées [3]; peut-être est-ce la persuasion générale où l'on était sur ce point qui a contribué à faire rédiger les documents faux que nous possédons.

---

(1) HARD. t. II, p. 856.
(2) SOCRAT. *Hist. eccl.* II, 17.
(3) COUSTANT, *Epistolæ Pontif. Præf.* p. LXXXII et LXXIX. — HARD. t, I, p. 311 dans la suscription.

2. Lorsque le pape et les évêques occidentaux connurent les décrets du concile de Constantinople tenu en 381, accepté plus tard comme 2e concile œcuménique, ils exprimèrent dans un synode italien leur mécontentement au sujet de quelques-uns de ces décrets, quoiqu'ils n'eussent pas encore reçu les actes mêmes du concile [1]. Les actes étant arrivés, le pape Damase donna peu après son approbation à ce concile. Tel est le récit de Photius [2]. Cette approbation ne dut cependant porter que sur le symbole formulé à Constantinople, car les canons décrétés par le concile furent rejetés par le pape Léon le Grand, et plus tard, vers l'an 600, d'une manière encore plus explicite par le pape Grégoire le Grand [3]. Ce qui démontre que le symbole formulé à Constantinople eut l'approbation du Siége apostolique, c'est que les légats du pape au 4e concile général tenu à Chalcédoine, n'élevèrent pas la moindre protestation lorsqu'on cita ce symbole comme une autorité, tandis qu'ils protestèrent très-énergiquement lorsqu'on en appela aux canons de ce même concile de Constantinople. C'est même parce que le symbole avait été approuvé par le Saint-Siége que plus tard, au VIe siècle, les papes Vigile, Pélage II et Grégoire le Grand déclarèrent formellement que le concile qui l'avait formulé était œcuménique, tout en faisant leurs réserves sur les canons qu'il avait portés.

3. Le 3e concile œcuménique se tint pendant le pontificat du pape Célestin ; ses décisions furent signées par S. Cyrille, les évêques Arcadius et Projectus, et par le prêtre Philippe, tous les quatre légats du pape pour ce concile [4]. L'année suivante, le successeur de Célestin, le pape Sixte III, approuva d'une manière plus solennelle ce concile d'Ephèse, et il le fit dans un assez grand nombre de lettres circulaires ou privées, dont plusieurs sont parvenues jusqu'à nous [5].

4. Les conclusions du 4e concile œcuménique tenu à Chalcédoine furent, les canons exceptés, signées par les légats du pape qui assistaient au concile, et elles eurent ainsi une première appro-

---

(1) Hard. t. I, p. 845.
(2) *De Synodis*, Mansi, t. III, p. 595.
(3) Gregor. *Opp.* t. II, lib. I, *Epist.* 25, p. 515. — Leonis I *Epist.* 106 (80) *ad Anatol.* c. 2. *Voyez* dans la suite de cet ouvrage l'histoire du 2e concile œcuménique.
(4) Hard. t. I, p. 1527.
(5) Mansi, t. V, p. 374 sq., et Coustant. *Epist. Pontif.* p. 1231 sq.

bation du Siége apostolique; mais le concile ne voulut pas s'en contenter, et en terminant ses séances il envoya au pape tous les actes du synode, afin d'avoir pour eux une approbation apostolique plus solennelle. Cette demande est très-explicitement faite dans la lettre que les Pères écrivirent au pape en lui envoyant ces actes. On y lit en effet : Πᾶσαν ὑμῖν τῶν πεπραγμένων τὴν δύναμιν ἐγνωρίσαμεν εἰς σύστασιν ἡμετέραν καὶ τῶν παρ'ἡμῶν πεπραγμένων βεβαίωσίν τε καὶ συγκατάθεσιν [1]. L'empereur Marcien fit comme le concile, il pria le pape d'approuver les décrets portés à Constantinople, approbation qui, disait-il, serait ensuite lue dans toutes les Églises pour que chacun sût que le pape avait approuvé le synode [2]. Enfin, l'archevêque de Constantinople Anatole tint au pape un langage semblable : *Gestorum*, dit-il, *vis omnis et confirmatio auctoritati Vestræ Beatitudinis fuerit reservata* [3]. Le pape Léon n'approuva cependant du concile de Chalcédoine que les articles qui concernaient la foi, il rejeta explicitement le 28e canon qui, sans tenir compte du 6e canon de Nicée, accordait à l'évêque de Constantinople des droits inadmissibles [4]. Léon fit connaître son jugement dans plusieurs lettres adressées soit à l'empereur soit à l'impératrice Pulchérie [5], et il chargea son nonce à Constantinople, Julien évêque de Cos, d'annoncer à l'empereur que l'ordonnance du Saint-Siége pour l'approbation du synode de Chalcédoine serait envoyée à tous les évêques de l'empire [6].

5. Après avoir surmonté de vives répugnances et de longues hésitations, le pape Vigile finit par approuver les décrets du 5e concile œcuménique ; nous avons deux documents qui constatent cette approbation : un décret envoyé à Eutychès, évêque de Constantinople, et le *constitutum* du 23 février 554 [7].

6. Les décisions du 6e concile œcuménique furent signées par les légats du pape ; mais le concile voulut avoir, de même que le concile de Chalcédoine, une approbation particulière du Saint-Siége, et il la demanda dans une lettre que le synode écrivit au pape. Dans cette lettre, le pontife romain est appelé *caput Ecclesiæ*,

---

(1) *Ep.* 89 de la collection des lettres de S. Léon dans l'édition des Ballerini, t. I, p. 1099.
(2) *Ep.* 110 dans le recueil des lettres de S. Léon, l. c, p. 1182 sq.
(3) *Ep.* 132 des lettres de S. Léon, t. I, p. 263, sq.
(4) *Ep.* 114 dans Ballerini, t. I, p. 1193 sqq.
(5) *Ep.* 115, 116.
(6) *Ep.* 117.
(7) Hard. t. III, p. 213 sqq. et p. 218 sqq.

et son siége *prima sedes Ecclesiæ œcumenicæ*[1]. Le successeur du pape Agathon, le pape Léon II, donna en effet cette approbation dans des lettres adressées à l'empereur et aux évêques d'Espagne[2]. Il est vrai que Baronius[3] a voulu prouver que ces lettres n'étaient pas authentiques, parce qu'elles parlent aussi de l'anathème prononcé contre le pape Honorius ; mais ce manque d'authenticité n'a pas été démontré par cet historien, et au contraire la valeur historique de ces documents a été solidement établie par plusieurs auteurs, en particulier par Pagi, El. Dupin, dom Cellier et Bower[4].

7. Le pape avait contribué à la convocation du 7e concile œcuménique, qui fut présidé par ses légats et enfin expressément approuvé par Adrien Ier ; nous avons une lettre d'Adrien à Charlemagne, dans laquelle il dit : *Et ideo ipsam suscepimus synodum*[5]. Le pape n'avait cependant pas voulu envoyer immédiatement son approbation pour le concile à l'empereur de Constantinople qui la lui avait demandée, parce que l'empereur n'accédait pas à deux demandes du siége de Rome au sujet du ressort du siége patriarcal et de la restitution des biens de l'Église[6]. Plus tard, le pape Adrien fit connaître une fois de plus l'approbation qu'il donnait au 2e concile de Nicée, par cela même qu'il en fit traduire les actes en latin, qu'il les envoya aux évêques occidentaux, et qu'il les défendit contre les attaques des évêques franks *dans les livres carolins*[7].

8. Enfin le 8e concile œcuménique ne se contenta pas de l'approbation qui résultait de la signature des légats du pape au bas de ses actes, il voulut avoir du Saint-Siége une approbation plus solennelle et plus explicite[8]. Adrien II se rendit à ce désir, et dans une lettre adressée à l'empereur[9] il approuva la partie dogmatique des décisions du synode, mais tout en marquant son mécontentement au sujet de quelques décrets disciplinaires.

---

(1) Hard. t. III, p. 1632 E.
(2) Hard. t. III, p. 1469 sq. et p. 1729 sqq.
(3) Ad ann. 683, n. 13 sqq.
(4) Ams Pagi, *Crit. in Annal. Baron.* ad ann. 683, n. 7. Dupin, *Nouvelle Biblioth.* etc. t. V, p. 515, éd. 1778. Remi Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés.* Bower, *Gesch. d. Päpste* (Hist. des Papes). Bd. 4, S. 195, § 108.
(5) Hard. t. IV, p. 819.
(6) Hard. t. IV, p. 819.
(7) Hard. t. IV, p. 773-820.
(8) Hard. t. V, p. 933 sqq. surtout p. 935 A.
(9) Hard. t. V, p. 938 sqq.

Le pape fit plus tard traduire en latin les actes de ce concile par le savant abbé et bibliothécaire Anastase, qui, dans la préface placée au commencement de sa traduction, appelle sans hésiter ce concile un concile œcuménique [1].

Il serait superflu de montrer que les papes ont donné leur approbation aux conciles œcuméniques qui ont suivi ces huit premiers : car tout le monde sait que l'influence des papes sur les conciles a été toujours en augmentant à partir du 8e œcuménique, tandis que celle de l'empereur a été au contraire toujours en diminuant. Les papes ont plusieurs fois présidé en personne ces conciles plus récents, et alors ils ont pu donner oralement leur approbation ; c'est ce qui a eu lieu pour le 9e, le 10e et le 11e concile général [2]; il en a été de même pour tous les conciles œcuméniques qui ont suivi, à l'exception du concile de Bâle et de celui de Trente ; mais celui-ci obtint du pape une approbation expresse et complète [3]. Déjà dans le moyen âge plusieurs canonistes distingués ont démontré avec beaucoup de netteté que cette approbation du pape est nécessaire pour la validité des décrets des conciles œcuméniques [4]. Nous verrons à notre tour la raison d'être de cette proposition, car la discussion de la célèbre question : le pape est-il au-dessus ou au-dessous du concile œcuménique, nous amène logiquement à étudier de plus près les rapports qui existent entre le pape et le concile œcuménique.

§ 7.

SITUATION DU PAPE VIS-A-VIS DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

Comme chacun sait, les conciles de Constance et de Bâle ont proclamé la supériorité du concile œcuménique sur le St-Siége [5], et les théologiens français ont inséré cette proposition dans les *quatuor propositiones cleri Gallicani* [6]. D'autres théologiens ont

(1) Hard. t. V, p. 749.
(2) Hard. t. VI, p. II, p. 1110, p. 1213, p. 1673.
(3) Sess. 25, *in fine*. Cf. Hard. t. X, p. 192 et 198.
(4) Hard. t. IX, p. 1229, 1273, 1274.
(5) Hard. t. VIII, p. 252, 258, 1318, 1343.
(6) Cf. sur ce point la dissertation d'El. Dupin, *de Concilii generalis supra Romanum pontificem auctoritate*, dans son livre *de Antiqua Ecclesiæ Disciplina* ; et la dissertation très-étendue (diss. IV, ad sec. xv) de Noel Alexandre dans son *Historia eccl.* t. IX, p. 286-339, et p. 446-452 éd. Venet. 1778.

affirmé le contraire, disant que le pape est au-dessus du concile œcuménique ; on peut citer par exemple Roncaglia, qui dans un savant travail a réfuté la dissertation de Noël Alexandre [1] ; avant Roncaglia, on avait déjà discuté pour et contre avec beaucoup d'étendue et beaucoup d'animation. Les ultramontains se sont surtout appuyés sur ce fait, qu'au 5e concile de Latran [2] le pape Léon X avait déclaré, sans soulever la moindre opposition dans le synode, que l'autorité du pape s'étendait *super omnia concilia* [3]. Les gallicans ont répondu à cela : *a*) Le pape a, il est vrai, fait lire dans le concile un document qui renfermait cette phrase, et la phrase est passée sans soulever de protestation ; mais le concile n'a pas non plus rendu de décision formelle, il n'a pas fait un décret solennel de cette proposition ; *b*) le pape n'a prononcé cette phrase que *argumentando* et non pas *definiendo*, pour s'en servir comme d'une preuve, mais sans la donner comme une thèse générale ; *c*) il n'est pas certain que le 5e concile de Latran doive être regardé comme un concile œcuménique [4]. Plusieurs ont cru, ajoutent les gallicans, que le pape Martin V avait approuvé le décret du concile du Constance établissant la supériorité du concile œcuménique sur le pape, et qu'Eugène IV avait aussi approuvé un décret semblable émis par le concile de Bâle [5]. Ce dernier argument a l'histoire contre lui, car ces deux papes n'ont approuvé qu'*une partie* des décrets des conciles de Bâle et de Constance ; pour ceux de Bâle, Eugène n'a approuvé que ceux qui avaient trait à ces trois points : extinction de l'hérésie, pacification de la chrétienté, et réforme générale de l'Église dans son chef et dans ses membres [6]. Martin V n'approuva des décrets du concile de Constance que ceux qui avaient été faits *in materiis fidei conciliariter et non aliter, nec alio modo* [7]. Or le décret dont il s'agit, de la supériorité du concile général sur le pape, n'a pas trait à la foi et il a été formulé plutôt *tumultuariter* que *conciliariter*. On pourrait ajouter que le concile de Cons-

---

(1) Elle est aussi imprimée dans le t. IX de NOEL ALEXANDRE, p. 339-363. Cf. aussi p. 470 sq.
(2) Sess. XI.
(3) HARD. l. c. t. IX, p. 1828.
(4) *Voyez* El. DUPIN, l. c. et NOEL ALEXANDRE, t. IX, p. 439.
(5) NOEL ALEXANDRE, t. IX, p. 289 et p. 425 sq.
(6) HARD. t. VIII, p. 1172.
(7) HARD. t. VIII, p. 899 E, p. 902 A. Cf. *Animadversiones in Nat. Alex.* t. IX, p. 361 sq. et p. 464 sq.

tance n'a pas entendu donner à cette proposition une valeur absolue ; il avait surtout en vue d'en finir avec la triste situation où se trouvait la chrétienté à cause des trois papes qui se disputaient le souverain pouvoir. Il était plus préoccupé de résoudre un cas tout à fait particulier que d'émettre une théorie générale [1]. Enfin il ne faut pas oublier que, le 4 septembre 1439, le pape Eugène IV et le synode de Florence rejetèrent solennellement, par une déclaration particulière, cette proposition que le concile est au-dessus du pape, proposition qui venait d'être renouvelée dans la 33e session du concile de Bâle et qui avait été élevée à la hauteur d'un dogme [2].

En se confinant obstinément dans ce problème étroit : le pape est-il au-dessus ou au-dessous du concile général, les gallicans et les ultramontains n'ont pas compris qu'ils restaient à la surface d'une question très-profonde, celle de la valeur du Saint-Siége dans l'économie de l'Église catholique. Les grands théologiens ont eu un regard bien autrement pénétrant, lorsqu'ils ont exposé sur ce point la doctrine lumineuse qui peut se résumer dans les propositions suivantes.

Un concile œcuménique représente l'Église tout entière; il y aura donc entre le pape et le concile le même rapport que celui qui existe entre le pape et l'Église. Or le pape est-il au-dessus ou au-dessous de l'Église? ni l'un ni l'autre; le pape est dans l'Église, il appartient nécessairement à l'Église, il est sa tête et son point central. L'Église est un tout organisé, et de même que dans un corps la tête n'est ni au-dessus ni au-dessous du corps, mais qu'elle en fait partie et qu'elle en est la partie principale, de même le pape, qui est la tête de l'Église, n'est ni au-dessus ni au-dessous d'elle; *il n'est donc ni au-dessus ni au-dessous du concile général.* L'organisme humain n'est plus un véritable corps, mais un tronçon sans vie, lorsque la tête a été coupée; de même une assemblée d'évêques n'est plus un concile œcuménique lorsqu'elle est séparée du pape. C'est donc poser faussement la question que de se demander si le pape est au-dessus ou au-dessous du concile général [3].

---

(1) Cf. *Animadv. in Nat. Alex.* t. IX, p. 357 sqq.

(2) Hard. t. IX, p. 1004 et Raynald ad ann. 1439, n. 29. Cf. Nat. Alex. t. IX, p. 438 b. p. 466 sq. Bellarmin, *de Conciliis*, lib. II, c. 13-19, dans l'édition de ses *Disput.* publiée à Ingolstadt, t. I, p. 204 sq.

(3) *Voyez* Roskovanny, *de Primatu*, etc. p. 143 sq. Walter, *Kirchenrecht* (Droit canon), § 158, 11te Aufl S. 296 ff.

Et maintenant un concile général a-t-il le droit de déposer le pape ? D'après les synodes de Constance et de Bâle et les principes des gallicans, le pape peut être déposé pour deux motifs principaux : 1) *ob mores ;* 2) *ob fidem*, c'est-à-dire *ob hæresim*. Mais en réalité l'hérésie seule peut constituer un motif de déposition [1], car un pape hérétique a cessé de faire partie de l'Église, il ne peut donc plus la gouverner ; mais un pape coupable *ob mores* appartient toujours à l'Église visible : on doit le regarder comme le chef coupable et déshonoré d'un État constitutionnel, il faut le mettre autant que possible dans l'impossibilité de nuire, mais il ne faut pas le déposer [2]. S'il s'agit de plusieurs prétendants au siége pontifical, et s'il n'est pas possible de distinguer de quel côté sont les véritables droits, Bellarmin dit [3] que dans ce cas il appartient au concile d'examiner les titres de ces prétendants et de déposer ceux qui ne pourraient en fournir de suffisants. C'est ce que fit aussi le concile de Constance. En procédant à cette déposition, le concile n'a cependant pas l'autorité d'un concile œcuménique ; il ne peut avoir cette autorité que quand le pape reconnu légitime entre en rapport avec lui et l'accepte comme œcuménique. Il est évident qu'il ne s'agit ici que de la déposition d'un prétendant qui n'a que des titres insuffisants, et non pas de celle d'un pape légitimement élu ; le concile de Constance n'aurait eu aucun droit de déposer Jean XXIII si *a*) la validité de l'élection de ce pape n'avait été douteuse, *b*) et s'il n'avait été soupçonné d'hérésie. Du reste il a lui-même abdiqué, ratifiant par là la déposition qui avait été prononcée [4].

On voit par ces considérations de quelle valeur est pour les décrets d'un concile l'approbation du pape. Aussi longtemps que le pape n'a pas approuvé les décrets, l'assemblée des évêques qui les a donnés ne peut prétendre à l'autorité due à un concile œcuménique, quelque grand que soit le nombre des évêques qui la composent, car il ne saurait y avoir de concile œcuménique sans union avec le pape.

---

(1) Cf. Bellarmin. *de Rom. Pontif.* lib. II, c. 30 E; *de Conciliis,* lib. II, c. 19, dans l'édition d'Ingolstadt, t. I, p. 820 et 1219 sq.

(2) Cf. Walter, *Kirchenrecht.* — Bellarmin. *de Disput.*, t. II *de Conciliis*, lib. II, c. 19.

(3) *De disput.* t. II, l. II, c. 19.

(4) Mansi, *Nota in Natal. Alex.* l. c. scholion II, p. 286.

§ 8.

INFAILLIBILITÉ DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES.

Cette approbation du Saint-Siége est encore nécessaire pour assurer l'*infaillibilité* aux décisions du concile; d'après la doctrine catholique, cette prérogative ne peut être revendiquée que pour les décisions des conciles œcuméniques, et seulement pour les décisions *in rebus fidei et morum,* non pas pour les décrets purement disciplinaires, etc. Cette doctrine de l'Église catholique sur l'infaillibilité des conciles œcuméniques en matière de foi et de morale vient de cette conviction, puisée dans la sainte Écriture, que le Saint-Esprit habite dans l'Église de Dieu (par conséquent aussi dans l'Église réunie en assemblée régulière), et qu'il la garde de toute erreur[1]. Nous savons que Jésus-Christ sera avec les siens jusqu'à la consommation des siècles[2]; que les portes de l'enfer (par conséquent les puissances de l'erreur) ne prévaudront pas contre l'Église[3]. Les apôtres avaient déjà cette persuasion, que le Saint-Esprit assiste les conciles universels, lorsqu'ils arrêtaient avec cette formule : *Visum est Spiritu sancto et nobis*[4], les conclusions du synode tenu à Jérusalem. L'Église ayant toujours partagé cette persuasion des apôtres, a aussi toujours enseigné que les conciles sont infaillibles *in rebus fidei et morum*, et elle a regardé comme hérétiques et comme séparés de l'Église tous ceux qui ne croyaient pas à cette infaillibilité. Constantin le Grand appelait les décrets du synode de Nicée un commandement divin, θείαν ἐντολήν[5]. S. Athanase écrit de son côté aux évêques d'Afrique : « Ce que Dieu a décidé par le concile de Nicée dure éternellement. » S. Ambroise était tellement convaincu de l'infaillibilité du concile général qu'il écrivait : *Sequor tractatum Nicæni concilii, a quo me nec mors nec gladius poterit separare*[6]; Le pape S. Léon le Grand, ayant exposé sa doctrine des deux natures en Jésus-Christ, ajoute que cette doctrine a déjà été corroborée par le *consensu irretractabili* du concile de Chalcédoine[7]; dans

---

(1) Joan. 16, 13 ; 19, 26.
(2) Matth. 18, 20.
(3) Matth. 16, 18.
(4) *Act. Ap.* 15, 28.
(5) Euseb. *Vita Const.* III, 20.
(6) *Ep.* 21.
(7) *Ep.* 65, *ad Theodoret.*

une autre lettre il dit très-explicitement : *non posse inter catholicos reputari, qui resistunt Nicæno vel Chalcedonensi concilio* [1]. Le pape Léon dit encore, dans cette dernière lettre, que les decrets de Chalcédoine ont été formulés *instruente Spiritu sancto*, et que ce sont des décrets divins plutôt que des décrets humains [2].

Bellarmin [3] et d'autres théologiens citent un grand nombre d'autres textes tirés des œuvres des saints Pères, qui prouvent que cette croyance à l'infaillibilité des conciles œcuméniques a toujours été celle de l'Église, ainsi ce texte si décisif de S. Grégoire le Grand : « Je vénère les quatre premiers conciles œcuméniques comme les quatre Évangiles [4]. » Bellarmin [5] a aussi réfuté, de même que Stéph. Wiest [6], toutes les objections que l'on peut faire contre l'infaillibilité des conciles œcuméniques.

Il faut reconnaître aux conciles qui ne sont pas œcuméniques la même infaillibilité, lorsque les décrets de ces conciles ont été approuvés par le Saint-Siége et acceptés par l'Église entière ; la seule différence formelle qui existe alors entre ces conciles et les conciles œcuméniques, c'est que tous les évêques de la chrétienté n'avaient pas été invités à y prendre part [7].

§ 9.

APPEL DU PAPE AU CONCILE ŒCUMÉNIQUE.

Cette question : peut-on en appeler de la décision d'un pape à celle d'un concile général ? a été bien souvent agitée dans l'Église. Le pape Célestin Ier avait déjà au ve siècle déclaré qu'une pareille appellation était inadmissible [8]. Il est vrai que dans les premiers siècles on s'est quelquefois occupé dans les conciles de questions qui avaient été déjà tranchées par le Saint-Siége ; mais, comme Pierre de Marca l'a démontré, ce n'était pas là une appellation proprement dite ; il faut descendre jusqu'à l'empereur Frédéric II pour constater une appellation formelle

---

(1) *Ep.* 78, *ad Leon. August.*
(2) HARD. t. II, p. 702.
(3) *Disp.* t. II, *de Conc.* lib. II, c. 3.
(4) Lib. I, c. 24.
(5) BELLAR. *Disput.* t. II, *de Concil.* lib. III, c. 6-9.
(6) *Demonstratio religionis cath.* t. III, p. 542 sq.
(7) BELLARMIN. l. c. lib. II, c. V-X.
(8) C. XVII, et XVII, causa IX, q. 3.

de la décision d'un pape à celle d'un concile œcuménique [1]. Le pape Martin V et plus tard le pape Pie II [2], furent amenés à prohiber de nouveau ces appellations, parce qu'elles revenaient trop souvent et surtout à cause des principes tout à fait inacceptables du concile de Constance [3]. Jules II et Paul V renouvelèrent, au XVIe siècle, ces défenses. En 1717 plusieurs jansénistes en appelèrent à un concile général de la bulle *Unigenitus* donnée par le pape Clément XI; mais par son bref *Pastoralis officii* le pape menaça d'excommunication ceux qui s'obstineraient dans cette appellation et qui ne signeraient pas la bulle *Unigenitus*; il obtint par là que l'appellation fût abandonnée et que le parti des appelants se dispersât. L'historien protestant Mosheim écrivit lui-même contre les appelants, et montra très-bien la contradiction qu'il y avait entre cette appellation et le principe catholique de l'unité de l'Église [4]; et, en effet, il faut bien avouer qu'en appeler du pape à un concile, autorité ordinairement fort difficile à constituer et à consulter, c'est simplement s'affranchir avec une simple formalité de l'obéissance due à l'Église [5].

§ 10.

NOMBRE DES CONCILES ŒCUMÉNIQUES.

Bellarmin compte dix-huit conciles œcuméniques [6]; mais au sujet du 5e concile de Latran il fait cette remarque : *an fuerit vere generale; ideo usque ad hanc diem quæstio superest, etiam inter catholicos* [7]. Quelques historiens ont aussi élevé des doutes sur le caractère œcuménique du concile tenu à Vienne en 1311 ; il n'y aurait donc que les seize conciles suivants reconnus sans aucune réclamation pour œcuméniques.

1. Celui de Nicée en 325.
2. Le premier de Constantinople en 381.

---

(1) De Marca, *de Concord. sacerd. et imperii,* lib. IV, c. 17.

(2) Cf. la Bulle de Pie II datée du 18 janvier 1459.

(3) De Marca, *de Concord. sacerd. et imperii,* lib. IV, c, 17, et Schrockh, *Kirchengesch* (Hist. de l'Egl.) Bd. 32, S. 223 und 227.

(4) Moshein, *de Gallorum appellationibus ad concilium universæ Ecclesiæ, unitatem Ecclesiæ spectabilis tollentibus,* dans le premier volume de ses *Dissert. ad hist. eccl.* p. 577 sq.

(5) Cf. Walter, *Kirchenr.* a, a. O. § 158, et Ferraris, *Bibliotheca prompta,* etc. v. *Appellatio.*

(6) *De Concil.* lib. I, c. 5.

(7) *De Concil.* lib. II, c. 15.

3. Celui d'Ephèse en 431.
4. Celui de Chalcédoine en 451.
5. Le second de Constantinople en 553.
6. Le troisième de Constantinople en 680.
7. Le second de Nicée en 787.
8. Le quatrième de Constantinople en 869.
9. Le premier de Latran en 1123.
10. Le second de Latran en 1139.
11. Le troisième Latran en 1179.
12. Le quatrième Latran en 1215.
13. Le premier de Lyon en 1245.
14. Le second de Lyon en 1274.
15. Celui de Florence en 1439.
16. Celui de Trente de 1545 à 1563.

On n'est pas d'accord sur le caractère des synodes qui suivent :

1. De Sardique vers l'année 343-344.
2. De Trulles ou de Quinisexte en 692.
3. De Vienne en 1311.
4. De Pise en 1409.
5. De Constance de 1414-1418.
6. De Bâle de 1431-1439.
7. Du cinquième de Latran de 1512-1517.

Nous nous sommes déjà demandé ailleurs [1] si le synode de Sardique peut prétendre au titre du concile œcuménique, et nous traiterons encore cette question lorsque le moment en sera venu. Qu'il nous soit permis de résumer ici dans les cinq propositions suivantes le résultat de nos recherches.

a) L'histoire même du synode de Sardique ne fournit aucune raison pour le regarder comme œcuménique.

b) Aucune autorité ecclésiastique n'a non plus déclaré l'œcuménicité de ce synode.

c) Nous ne sommes donc pas obligés de le regarder comme œcuménique, mais il faut aussi ajouter :

d) Qu'il a toujours été en grande estime dans l'Église catholique.

e) Du reste il est peu important de discuter sur son caractère d'œcuménicité car *in rebus fidei*, il n'a donné aucun décret, et par

(1) *Tübinger Quartalschrift*, 1852, S. 399-415.

conséquent il n'y a pas à se demander s'il est, oui ou non, infaillible pour la partie dogmatique; quant aux décrets disciplinaires, ils sont toujours, quel que soit le concile qui les promulgue, sujets à être modifiés dans la suite des temps : ils ne sont pas immuables comme les décrets dogmatiques des conciles œcuméniques.

Le concile de Trulles, appelé aussi concile de Quinisexte, n'est regardé comme œcuménique que par les Grecs; plusieurs de ses décrets accusent déjà une opposition très-accentuée de l'Église grecque contre l'Église latine, par exemple le canon 13 dirigé contre le célibat observé en Occident, le canon 36 établissant l'égalité de l'évêque de Constantinople et de l'évêque de Rome, et le canon 55 qui défend de jeûner le samedi [1].

Le concile de Vienne est ordinairement regardé comme le 15e concile œcuménique, et Bellarmin lui donne aussi ce titre et cette place [2]. Un autre sentiment a été émis par le P. Damberger dans son histoire synchronique du moyen âge [3]. « Plusieurs historiens, dit-il, surtout les historiens français, ne parlent de ce concile que comme d'un des plus fameux, des plus vénérables et des plus importants qui aient eu lieu, et le regardent comme le 15e œcuménique. Les ennemis de l'Église accepteront volontiers une telle appréciation. Il est vrai que le pape Clément V avait voulu convoquer un concile œcuménique, et c'est d'un concile œcuménique que parle également la bulle de convocation; mais Boniface VIII a bien aussi voulu convoquer un concile œcuménique, et néanmoins qui donnerait ce nom à l'assemblée qu'il ouvrit à Rome, le 13 octobre 1302? Il est vrai encore que, les évêques de tous les pays ayant été convoqués, on ne peut pas refuser à un synode le titre et la valeur d'un concile œcuménique sous le prétexte que plusieurs évêques ne se sont pas rendus à l'invitation; mais ce caractère d'œcuménicité demande au moins que l'on s'occupe dans l'assemblée des affaires générales de l'Église, que l'on prenne des décisions et qu'elles soient ensuite proposées à l'obéissance des fidèles. Or, dit Damberger, rien de tout cela n'a eu lieu au concile de Vienne. Nous répondrons à cet auteur que l'histoire montre la fausseté de cette dernière

---

(1) Cf. NATAL. ALEX. *Hist. eccl.* sec. VII, t. V, p. 528. — BELLARMIN, l. c. 7.
(2) *De Concil.* lib. I, c. 5.
(3) *Synchronistische Geschichte des Mittelalters*, Bd. XIII, S. 177 f.

assertion : le concile a formulé toute une série de décrets, qui en grande partie regardent l'Église tout entière et non pas seulement une province, par exemple ceux qui ont trait aux templiers; ces décrets ont été publiés dans toute l'Église. Aussi le 5e concile de Latran, que nous admettons comme œcuménique, a-t-il parlé dans sa 8e session, du concile de Vienne comme d'un concile universel [1].

On ne peut porter le même jugement sur le concile de Pise tenu en 1409. Ce concile fut dès le début regardé comme sans valeur et sans autorité par les partisans des deux papes qu'il déposa, c'est-à-dire par ceux de Grégoire XII et de Benoît XIII [2]. Le chartreux Boniface Ferrier, frère de S. Vincent Ferrier et légat de Benoît XIII à ce synode, ne lui refusa aucune épithète, pas même celle d'assemblée hérétique et diabolique. Mais ce qui est plus grave, c'est que son œcuménicité a été aussi mise en doute par ceux qui n'avaient pris parti pour aucun des deux antipapes ; ainsi par le cardinal de Bar, et un peu plus tard par S. Antonin, archevêque de Florence [3]. Nous pourrions ajouter à ces deux noms ceux de Nicolas de Clémonge et de Théodorich de Brie, tous les deux mécontents de ce qui se passait et voulant une véritable réforme. Gerson, qui écrivit à peu près à cette époque son livre : *de Auferibilitate papæ*, défendit au contraire les propositions émises par le concile de Pise. Presque tous les gallicans ont cherché après lui à revendiquer pour ce concile le caractère d'œcuménicité, parce que le premier il avait fait usage de la doctrine de la supériorité d'un concile général sur le pape [4]. Mais pour qu'un concile soit œcuménique, il faut qu'il soit reconnu comme tel par toute la chrétienté. Or, plus de la moitié des évêques de la chrétienté, de même que des nations entières, ont protesté contre les décisions qu'il avait émises et n'ont pas voulu le reconnaître. C'est pour cette raison que l'autorité ecclésiastique, de même que les théologiens les plus recommandables, n'ont jamais voulu le compter parmi les conciles œcumé-

---

(1) Hard. t. IX, p. 1719.

(2) Raynald. *Contin. Annal. Baron.* ad an. 1409, n. 74.

(3) Cf. Bellarmin. *de Concil.* lib. I, c. 8. — Mansi, *Collect. Concil.* t. XXVI, p. 1160, et Lenfant, *Hist. du Concile de Pise*, p. 303 sq.

(4) Il suffit de citer Edmond Richer, *Historia Concil. gen.* lib. II, c. 2, § 6. Bossuet, *Defensio cleri gallic.* p. II, lib. IX, c. 11. Noel Alexandre, *Hist. eccl.* sec. xv et xvi, diss. II, t. IX, p. 267 sqq.

niques[1]. Il faut dire aussi que quelques ultramontains ont été trop sévères pour ce concile, en enseignant que l'élection qu'il fit du pape Alexandre V était sans valeur, et que Grégoire XII a toujours été le pape légitime jusqu'à son abdication volontaire en 1415[2].

Les gallicans veulent aussi à tout prix faire du concile de Constance un concile œcuménique. Il a été convoqué d'une manière légitime, mais conformément à la doctrine que nous avons exposée plus haut, nous croyons qu'il a perdu le caractère d'œcuménicité dès qu'il s'est séparé du Saint-Siége. Quant aux sessions qui se sont tenues après l'élection du pape Martin V, et avec son consentement et son approbation, c'est-à-dire les sessions 41-45, on peut les regarder comme celles d'une assemblée légitimement constituée. Les décrets des sessions antérieures qui ont trait à la foi, *res fidei*, et qui ont été formulés *conciliariter*, ont aussi force de loi, car ils ont été approuvés par le pape Martin V. Le pape n'a pas indiqué *in specie* quels sont ces décrets, mais il est évident qu'il entendait par là ceux qui condamnaient les hérésies de Hus et de Wicleff. Noël Alexandre cherche à démontrer que cette approbation comprend aussi les décisions de la 4e et 5e session, établissant la supériorite des conciles sur le pape[3]. Mais Roncaglia a réfuté son sentiment et défendu l'opinion que nous soutenons aussi[4]. Quant à ceux qui refusent tout caractère d'œcuménicité au concile de Constance dans toutes ses parties, il suffit, pour les réfuter, de leur rappeler que le pape Eugène IV écrivait le 22 juillet 1446 à ses légats en Allemagne : « *Ad imitationem SS. PP. et prædecessorum nostrorum, sicut illi generalia concilia venerari consueverunt, sic generalia concilia Constantiense et Basileense ab ejus initio usque ad translationem per nos factam, absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ S. Sedis apostolicæ... cum omni reverentia et devotione suscipimus, complectimur et veneramur*[5].

Les gallicans modérés disent au sujet du concile de Bâle qu'il

(1) Cf. *Animadversiones* Roncaglia *in Nat. Alex.* l. c. p. 270sqq.

(2) C'est le sentiment de Raynald dans sa *Contin. Annalium Baron.* ad an. 1409, n. 79-81, et de Pierre Ballerini *de Potestate ecclesiastica summorum Pontificum et Concil. gener.* c. 6. Bellarmin regarde au contraire le pape Alexandre V comme le pape légitime et appelle le concile de Pise un concile *generale nec approbatum nec reprobatum.*

(3) *Hist. eccl.* sec. XV. diss. IV, p. 289, 317.

(4) Roncagl. *Animadv. ad Nat. Alex. Hist. eccl.* l. c. p. 361 et 359.

(5) Roncagl. l. c. p. 465.—Raynald. *Cont. Annal. Baron.* ad an. 1446, n. 3.

a été œcuménique jusqu'à la translation du concile à Ferrare, et qu'alors il perd ce caractère, car on ne saurait regarder comme œcuménique le conciliabule qui s'obstina à rester à Bâle et se continua à Lausanne sous l'antipape Félix V [1]. Edmond Richer [2] et les gallicans avancés regardent au contraire comme œcuménique le concile de Bâle tout entier, depuis la première session jusqu'à la dernière. D'autres théologiens, adoptant un sentiment radicalement opposé, refusent ce caractère d'œcuménicité à tout le concile de Bâle pour toutes ses sessions. C'est le sentiment émis par Bellarmin, Roncaglia et Holstenius [3]. A en croire Gieseler [4], Bellarmin aurait, dans un autre passage de ses célèbres *Disputationes*, donné le titre d'œcuménique au concile de Bâle. L'assertion n'est pas tout à fait conforme à la vérité. Bellarmin dit que le concile de Bâle fut légitime dans son début, c'est-à-dire aussi longtemps que le légat du pape et un grand nombre d'évêques furent présents; mais que plus tard, lorsqu'il déposa le pape, il n'était plus qu'un *conciliabulum schismaticum, seditiosum, et nullius prorsus auctoritatis*. Ce fut sur le conseil de Bellarmin que les actes du concile de Bâle n'entrèrent pas dans la collection des conciles œcuménique faite à Rome en 1609.

Ceux qui sont absolument opposés au concile de Bâle et qui lui refusent pour toutes ses sessions le caractère d'œcuménicité, raisonnent ainsi qu'il suit :

a. Il n'y a eu qu'un nombre très-restreint d'évêques (7-8) aux premières sessions du synode, on ne peut donc regarder ces sessions comme celles d'un concile véritablement œcuménique.

b. Avant sa seconde session, ce synode, qui accusait déjà des tendances dangereuses, a été dissous par le pape Eugène IV.

c. A partir de cette seconde session, l'assemblée n'a plus été, d'après le témoignage irrécusable de l'histoire, qu'un conciliabule dominé par les passions ; les membres qui le composaient étaient profondément irrités les uns contre les autres ; les affaires traitées sans dignité, sans aucun calme, au milieu d'une anarchie complète; les secrétaires des évêques parlaient et s'agitaient dans les sessions; pour se rendre compte de cette situation, il

---

(1) Nat. Alex. l. c. t. IX, p. 433 seq.
(2) *Hist. Concil. gener.* lib. III. c. 7.
(3) *De Concil.* lib. I, c. VII. Roncaglia dans ses *Animadversionibus in Nat. Alex.* l. c. p. 461, et de Lucas Holstenius dans une dissertation particulière insérée dans Mansi, t. XXIX, p. 1222 sq.
(4) *Kirchengesch* (Histoire de l'Église). Bd. II, 4. S. 52.

suffit de lire le récit d'Æneas Sylvius et des autres témoins oculaires [1].

d. Eugène IV a, il est vrai, approuvé, dans la 15e session, tout ce qui s'était fait dans les sessions précédentes, mais cette approbation lui a été extorquée lorsqu'il était malade et parce qu'on l'avait menacé, s'il ne consentait pas à la donner, de le déposer ; il craignait aussi, en cas de refus, la défection des princes et des cardinaux qui soutenaient son parti [2].

e. Cette approbation n'a aucune valeur, même en supposant que le pape l'ait donnée en pleine connaissance de cause et très-librement, car elle n'a été signée par lui qu'à la condition que les Pères de Bâle rapporteraient tous les décrets qu'ils avaient émis contre l'autorité du Saint-Siége ; or c'est ce qu'ils n'ont jamais fait [3].

f. En regardant les choses de plus près, on voit que cette prétendue approbation se réduit à ceci : le pape permit au concile de continuer ses séances, il déclara de nulle valeur la bulle de dissolution qu'il avait donnée auparavant ; mais ces concessions n'impliquent pas une approbation pour ce que le concile avait fait dans les séances précédentes, et c'est ce que le pape eut soin de déclarer lui-même [4].

Il nous semble que c'est aller trop loin que de refuser le caractère d'œcuménicité à tout le concile de Bâle ; l'historien qui a le souci de l'impartialité peut prendre un moyen terme entre cette opinion et celle des gallicans modérés, et adopter, si nous ne nous trompons, les deux propositions qui suivent :

a. Le concile de Bâle a été un véritable concile depuis la 1re session jusqu'à la 25e inclusivement, c'est-à-dire jusqu'à la translation du concile de Bâle à Ferrare.

b. Dans ces 25 sessions il ne faut accepter comme valides que les décrets qui ont trait 1° à l'extinction de l'hérésie, 2° à la pacification de la chrétienté, 3° à la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres, et toujours à la condition que ces décrets ne sont pas préjudiables au Saint-Siége et sont approuvés par lui. Notre autorité pour établir ces deux propositions est le pape Eugène IV lui-même, qui, par une bulle lue dans la

---

(1) Cf. RONCAGL. *Animadv.* l. c. p. 463 a.
(2) Cf. TURRECREMATA dans Roncaglia, l. c. p. 464 a.
(3) HARD. t. VIII, p. 157 B. C.
(4) Cf. TURRECREMATA dans Roncaglia, l. c. p. 464 b.

16e session du concile de Bâle, approuve les décrets des sessions précédentes qui ont trait à ces trois points. On connaît aussi la déclaration très-explicite qu'il a faite le 22 juillet 1446, dans une lettre écrite à ses légats en Allemagne: « De même, dit-il, que mes prédécesseurs ont vénéré les anciens conciles (il s'agit évidemmentdes conciles œcuméniques), de même je vénère et reconnais *cum omni reverentia et devotione* les conciles généraux de Constance et de Bâle, et ce dernier *ab ejus initio usque ad translationem per nos factam, absque tamen præjudicio juris, dignitatis et præeminentiæ S. Sedis apostolicæ ac potestatis sibi et in eadem canonice sedentibus concessæ*[1]. »

On s'est servi d'un passage d'une bulle publiée par le pape Léon X dans la 11e session du 5e concile œcuménique de Latran, pour attaquer la valeur du concile de Bâle dans toutes ses sessions et dans tous ses décrets. Voici ce passage : *Cum ea omnia post translationem ejusdem Basileensis concilii... a Basileensi conciliabulo seu potius conventiculo quæ præsertim post hujusmodi translationem concilium amplius appellari non merebatur, facta exstiterint ac propterea nullum robur habuerint*[2]. Dans ce passage, le pape Léon X condamne les principes pernicieux proclamés dans les dernières sessions du concile de Bâle, et que l'on voulait à ce moment mettre à exécution dans la pragmatique sanction de Bourges en 1438, et à cette occasion, il parle du concile de Bâle d'une manière très-défavorable. Nous pourrions attaquer la valeur de ce passage en lui opposant les raisonnements des gallicans que nous avons analysés plus haut ; mais, abstraction faite de ce point, nous remarquerons : *a*) Dans ce passage même, le pape Léon distingue entre le concile de Bâle, l'assemblée qui se tient avant la translation, et le conciliabule qui commence après la translation. *b*) Il est vrai qu'il ne parle pas d'une manière favorable du concile lui-même, et le mot *præsertim* semble indiquer un blâme; mais ce langage du pape s'explique très-bien, si on réfléchit qu'il a ici surtout en vue de réfuter les décrets de la supériorité du concile sur le pape, décrets qui avaient été portés avant la translation et qui avaient été ensuite insérés dans la pragmatique sanction; il pouvait donc parler défavorablement de ces déci-

(1) Cf. Roncaglia, l. c. p. 465, a. Raynald, ad an. 1446, n. 3.
(2) Hard. t. IX, p. 1828,

sions du concile de Bâle, tout en distinguant, comme le pape Eugène IV, entre ces décrets et les autres travaux du concile.

Il faut aussi comprendre dans quel sens a eu lieu la condamnation du P. Ulrich Mayr de Kaisersheim par le pape Clément XIV ; Mayr fut condamné pour avoir soutenu que les 25 premières sessions du concile de Bâle avaient le caractère et la valeur des sessions d'un concile œcuménique [1] ; le sentiment du P. Mayr est bien différent du nôtre, nous n'acceptons pas tous les décrets des 25 premières sessions, nous n'acceptons que ceux qui peuvent être admis avec les conditions énumérées plus haut.

Quelques théologiens, en particulier des théologiens gallicans du XVII[e] et du XVIII[e] siècle [2], ne veulent pas reconnaître comme œcuménique le 5[e] concile de Latran, sous le prétexte que les membres qui le composaient étaient trop peu nombreux ; mais la vraie raison de leur hostilité contre ce concile c'est qu'il a, en union avec la couronne de France, aboli la pragmatique sanction de Bourges, qui consacrait les libertés de l'Église gallicane, et conclu un autre concordat. Ces attaques ne peuvent cependant être prises en considération, car la grande majorité des théologiens catholiques regarde ce concile comme œcuménique, et la France elle-même l'a aussi reconnu comme tel [3].

Voici donc, d'après les remarques qui précèdent, quel est le tableau des conciles œcuméniques :

1. Celui de Nicée en 325.
2. Le premier de Constantinople en 381.
3. Celui d'Ephèse en 431.
4. Celui de Chalcédoine en 451.
5. Le second de Constantinople en 553.
6. Le troisième de Constantinople en 680.
7. Le second de Nicée en 787.
8. Le quatrième de Constantinople en 869.
9. Le premier de Latran en 1123.
10. Le second de Latran en 1139.
11. Le troisième de Latran en 1179.
12. Le quatrième de Latran en 1215.
13. Le premier de Lyon en 1245.

---

(1) WALCH, *Neuste Religions-Geschichte* (Nouvelle Histoire de la religion). Bd. V, S. 245.
(2) Cf. DUPIN, *de Antiqua Ecclesiæ Disciplina*, p. 344.
(3) Cf. RONCAGLIA, dans Noël Alex. l. c. p. 470.

14. Le second de Lyon en 1274.

15. Celui de Vienne en 1311.

16. Le concile de Constance depuis 1414 jusqu'en 1418; c'est-à-dire : *a* les dernières sessions présidées par Martin V (sessions 41-45 incl.); *b* pour les sessions antérieures, tous les décrets approuvés par le pape Martin V, c'est-à-dire ceux qui ont trait à la foi et qui ont été formulés *conciliariter*.

17. Le concile de Bâle à partir de l'année 1431, c'est-à-dire : *a* les 25 premières sessions jusqu'à la translation du concile à Ferrare par Eugène IV; *b* dans ces 25 sessions les décrets qui concernent l'extinction de l'hérésie, la pacification de la chrétienté et la réforme générale de l'Église dans son chef et dans ses membres, et qui en outre ne portent pas atteinte à l'autorité du Saint-Siége; en un mot, les décrets approuvés par le pape Eugène IV.

18. *b* On ne peut pas considérer comme formant un concile œcuménique particulier les assemblées qui se tinrent à Ferrare et à Florence (1438-42); elles ne furent que la continuation du concile de Bâle, qui le 8 janvier 1438 fut transféré par Eugène IV à Ferrare, et de là en janvier 1439 à Florence.

19. Le cinquième de Latran, 1512-17.

20. Le concile de Trente, 1545-63.

§ 11.

USAGES SUIVIS DANS LES CONCILES ŒCUMÉNIQUES POUR LES SIGNATURES, LA PRÉSÉANCE, LA MANIÈRE DE VOTER, ETC.

Dans quelques contrées, par exemple en Afrique, les évêques avaient rang dans les conciles d'après l'époque de leur ordination; ailleurs on se rangeait d'après le siége épiscopal que l'on occupait. Les prêtres et les diacres représentant au concile leur évêque absent occupaient, au moins dans les conciles tenus en Orient, la place qui revenait à cet évêque. Mais en Occident on n'observa pas ordinairement cet usage. Dans les conciles espagnols, les prêtres signent toujours après leurs évêques; le concile d'Arles, dans les signatures duquel nous ne pouvons du reste remarquer aucun ordre, décida que si un évêque amenait avec lui plusieurs clercs (même des minorés), ces clercs devaient donner leurs signatures immédiatement après celle de leur

évêque et avant celle de l'évêque qui suivait. L'ordre de signature indique aussi évidemment l'ordre de préséance. Le concile d'Arles fait encore exception à cette règle, car les légats du pape, les deux prêtres Claudien et Vitus [1], ne signèrent qu'après quelques évêques, tandis que dans tous les autres conciles, même dans les conciles orientaux, les légats signaient toujours avant tous les autres évêques et les patriarches, n'auraient-ils été eux-mêmes que de simples prêtres [2].

Au XIII[e] siècle, le pape Clément IV ordonna que, pour distinguer dans les synodes les évêques des abbés, ceux-ci ne pourraient avoir que des mitres bordées d'or, sans perles, sans pierres précieuses ni plaques d'or pur ; les abbés qui n'étaient pas exempts ne devaient même avoir que des mitres blanches, et sans bordures [3].

Les membres des conciles étaient d'ordinaire assis sur un plan circulaire, au centre duquel était placé le livre des saintes Écritures ; on y ajoutait aussi quelquefois les collections de droit canon et des reliques des saints. Derrière chaque évêque était assis ordinairement le prêtre qui l'accompagnait ; le diacre s'asseyait plus bas à côté ou bien devant l'évêque [4].

Nous avons une ordonnance du 4[e] concile de Tolède, célébré en 633 [5], qui prescrit ainsi qu'il suit le cérémonial à suivre pour l'ouverture des conciles espagnols : « Avant le coucher du soleil du jour désigné (18 mai), tous ceux qui ont quelque charge dans l'Église devront sortir ; on fermera toutes les portes, à l'exception de celle par laquelle les évêques doivent entrer, et à cette porte se trouveront tous les *ostiarii*. Les évêques viendront alors prendre leur place d'après le rang de leur ordination ; quand ils seront placés, les prêtres désignés et après eux les diacres viendront à leur tour prendre leur place. Les prêtres s'assoient derrière les évêques, les diacres sont au contraire sur le devant, et tous sont assis en forme de cercle. Enfin on introduira les laïques que le concile a jugés par élection dignes de cette faveur ; les notaires qui sont nécessaires seront aussi introduits. Tous gar-

(1) HARD. *Collect. Concil.* t. I, p. 266.
(2) *Voyez* plus haut, p. 28, ce que nous avons dit sur la présidence des conciles œcuméniques.
(3) SALMON, *Traité de l'étude des conciles,* 1726, p. 860.
(4) SALMON, l. c. p. 861.
(5) Can. 4.

dent le silence ; lorsque l'archidiacre dit : *Orate,* tous devront se coucher par terre ; après quelques instants, l'un des plus anciens évêques se lève et récite à haute voix une prière, pendant laquelle tous les autres restent prosternés. La prière récitée, tous répondent *Amen*, et ils se relèvent lorsque le diacre dit : *Erigite vos*. Un diacre, vêtu d'une aube blanche, porte alors dans le milieu, pendant que tous gardent le silence, le livre des canons, et il lit les règles pour la tenue des conciles. Après cette lecture, le métropolitain prononce un discours et invite les assistants à faire connaître leurs réclamations. Si un prêtre, un diacre, ou un laïque a quelque plainte à porter, il les fera connaître à l'archidiacre du métropolitain, et celui-ci les portera à son tour à la connaissance du concile. Aucun évêque ne doit s'éloigner avant les autres ; personne ne doit prononcer la dissolution du concile avant que toutes les affaires ne soient terminées. » Le synode se terminait par une solennité analogue à celle de l'ouverture ; le métropolitain indiquait alors l'époque de la Pâque, celle de la réunion du prochain synode, et enfin on désignait les évêques qui devaient assister le métropolitain pour les solennités de Pâque et de Noël [1].

Avant le concile de Constance, on avait voté par tête dans tous les conciles ; mais à ce concile, pour neutraliser l'avantage qu'avaient par leur grand nombre les prélats italiens, on fit voter par nations ; cinq nations, l'Italie, la France, l'Allemagne, l'Angleterre et l'Espagne, eurent droit chacune à une voix, et les affaires se réglaient à la majorité obtenue dans ces cinq voix. Le concile de Bâle introduisit encore une autre manière de voter. On divisa, sans distinction de nationalité, tous ceux qui étaient présents au synode en quatre grandes commissions, *de la foi, de la paix, de la réforme et des affaires générales*. Chaque commission avait son président à elle et se réunissait trois fois par semaine. Quand une commission avait rendu quelque décret, elle le communiquait aux trois autres, et s'il était approuvé par trois commissions au moins, il devenait décret synodal et était annoncé comme tel dans une assemblée générale par le président du concile [2].

Dans les conciles qui suivirent celui de Bâle, on en revint au vote par têtes, et lorsque, au commencement du concile de Trente, les légats du pape demandèrent si on voulait voter par nations ou

(1) Hard. l. c. t. I, p. 6 sqq. et t. III, p. 580.
(2) Hard. l. c. t. VIII. p. 1439 sqq.

par têtes, ce fut ce dernier mode qui fut admis comme étant le plus conforme aux traditions de l'Église. C'est du moins ce que racontent Sarpi [1], et Pallavicini [2]. Sarpi ajoute que plusieurs Pères du concile de Trente auraient demandé le vote par nations, mais cette allégation est réfutée par Pallavicini, qui prouve que personne ne fit cette demande et que cette question faite par les légats n'était qu'une simple mesure de prudence [3].

Le concile de Trente introduisit une pratique que nous ne retrouvons pas dans l'antiquité chrétienne. Dans les anciens conciles, les discussions sur les décrets à formuler avaient lieu dans les sessions mêmes; aussi les actes de ces conciles renferment-ils les procès-verbaux de plusieurs disputes très-animées. Au concile de Trente, au contraire, chaque matière fut soigneusement discutée dans des commissions particulières, et quand tout était prêt, on présentait à la session générale le décret déjà préparé et qui n'avait plus besoin que de l'approbation du concile. Aussi les actes du concile de Trente ne renferment-ils aucun procès-verbal de discussion, mais seulement les décrets, etc.

Les décisions synodales étaient ordinairement publiées an nom même du synode qui les avait portées, mais il est arrivé quelquefois que quand le pape présidait le concile les décrets étaient publiés au nom du Saint-Siége; on avait soin toutefois d'ajouter cette formule : *sacra universali synodo approbante;* c'est ce qui eut lieu pour le 3ᵉ, le 4ᵉ et le 5ᵉ concile de Latran, en partie aussi pour le concile de Constance [4].

§ 12.

BIBLIOGRAPHIE DE L'HISTOIRE DES CONCILES.

Jacques Merlin, chanoine et grand pénitencier de l'Église métropolitaine de Paris, a le premier fait imprimer une collection des actes des conciles ; cette édition, naturellement très-incomplète, parut à Paris en 1523 [5]. On en fit à Cologne en 1530 une

(1) II, 29.
(2) VI, 4, n. 9.
(3) Cf. Brischar. *Beurtheilung der Controversen Sarpis und Pallav.* (Appréciation de la controverse entre Sarpi et Pallav.) Bd. I, S. 151 f.
(4) Cf. Hard. *Collect. Concil.* t. VI, P. II p. 1674; t. VII, p. 18, 24; t. IX, p. 1613, 1618, 1677, etc.
(5) 1 vol. in-folio en deux parties.

seconde édition, augmentée de deux documents : la bulle d'or de Charles IV et la bulle de Pie II, par laquelle il défend d'en appeler du pape à un concile universel ; la troisième édition (in-octavo) publiée à Paris en 1536, n'a aucune addition. De même que toutes les collections des conciles qui ont été faites après elle, à l'exception cependant de l'édition romaine de 1609, l'édition de Merlin contenait, avec les actes des conciles œcuméniques, ceux de plusieurs synodes provinciaux, de même que plusieurs décrétales du Saint-Siége ; elle renferme aussi la collection des décrétales pseudo-isidoriennes imprimées *in continuo*, tandis que dans les collections plus récentes elles sont distribuées selon l'ordre chronologique, en assignant à chaque concile ou à chaque pape la partie que l'on croyait devoir lui attribuer [1].

En 1538 parut à Cologne une autre collection des actes des conciles [2], plus riche que celle de Merlin ; elle était publiée par le franciscain belge Pierre Grable, qui pour la faire avait puisé dans plus de 500 bibliothèques. La seconde édition, qui date de 1551, est en trois volumes in-folio [3].

Laurent Surius, le célèbre converti et chartreux [4], publia à Cologne encore une collection des actes des conciles ; elle est en quatre volumes in-folio ; l'éditeur Dominique Nicolini en fit, à Venise, en 1585, avec le secours du dominicain Dominique Bollanus, une nouvelle édition en cinq volumes in-folio [5].

Le chanoine et professeur Séverin Binius, de Cologne, utilisa les travaux de ses devanciers pour publier une autre collection des conciles en quatre volumes in-folio, 1606 ; le texte des conciles était accompagné de notes critiques prises, pour la plupart il est vrai dans l'histoire de Baronius. Les deux éditions qu'on en fit en 1618 et 1636 sont bien supérieures à la première ; la dernière parut à Paris chez Charles Morel, en 9 volumes ; on s'était servi pour la faire de la collection romaine des actes des conciles [6].

---

(1) On trouvera de plus longs détails sur l'édition de Merlin dans l'ouvrage de Salmon, docteur et bibliothécaire de la Sorbonne, *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*, etc. nouvelle édition. Paris, 1726, p. 288 sq. et p. 724. Dans ce dernier passage Salmon indique les lacunes de la collection de Merlin.

(2) 2 vol. in-folio.

(3) Sur sa valeur et ses lacunes cf. Salmon, l. c. p. 291 sqq. et p. 728-740.

(4) Il était né à Lubeck.

(5) Salmon, l. c. p. 296 sqq. et p. 743-752.

(6) Cf. sur la valeur et les lacunes de l'édition de Binius, Salmon l. c. p. 300 sq. et p. 756-769.

Cette collection romaine ne comprenait que les actes des conciles œcuméniques [1]. Elle fut faite de 1608 à 1612, par ordre du pape Paul V. Le mérite de ce travail est d'avoir donné pour la première fois le texte original grec de beaucoup d'actes synodaux, copié sur les manuscrits du Vatican ou sur ceux de plusieurs autres bibliothèques [2]. Le savant jésuite Sirmond fut le principal auteur de cette collection; il écrivit la remarquable introduction qui se trouve en tête de l'ouvrage. Au commencement des actes de chaque concile, on écrivit en latin une histoire abrégée de ce concile. Ce compendium, qui n'est pas sans valeur, a été inséré dans plusieurs autres collections plus modernes, en particulier dans celle de Mansi [3]. Nous avons déjà dit que, sur le conseil de Bellarmin, les actes du synode de Bâle ne furent pas admis dans cette collection.

Cette édition romaine a servi de modèle et de base à toutes celles qui ont suivi; on y a seulement ajouté les actes de conciles nationaux et provinciaux, de même que les édits et les décrets les plus importants des papes, tout en évitant plusieurs fautes et quelques singularités des éditeurs romains [4]; dans ces éditions plus récentes, le texte a été souvent aussi amélioré par l'étude de divers manuscrits, et il s'est enrichi de beaucoup de fragments et de documents originaux qui manquent dans l'édition romaine.

La première collection qui s'est faite après la collection romaine est la *Collectio Regia* [5], qui parut à Paris, en 1644, à l'imprimerie royale [6]. L'impression et toute la partie matérielle en sont magnifiques, mais on ne peut accorder les mêmes éloges à la critique qui a présidé à sa rédaction, car on n'y a même pas évité les fautes de l'édition romaine qui avaient été déjà signalées par le père Sirmond. Malgré le grand nombre de ses volumes, l'édition royale est d'un quart moins étendue que celle du jésuite Philippe Labbe (*Labbeus*) de Bourges ; Labbe mourut en 1667, lorsqu'il travaillait aux neuvième et dixième volumes de sa collection; mais le P. Gabriel Cossart, aussi de la compagnie de Jésus, continua

(1) 4 vol. in-folio.
(2) Salmon, l. c. p. 301 et p. 752 sqq.
(3) On ne la trouve pas dans celle d'Hardouin.
(4) Salmon, l. c. p. 302.
(5) 37 vol. in-folio.
(6) Salmon, l. c. p. 305 et p. 769 sq.

son ouvrage, qui parut à Paris en 1674 [1]. Etienne Baluze voulut donner à cette édition un supplément qui devait comprendre quatre volumes in-folio, mais dont le premier seul a vu le jour [2]. Presque tous les savants français s'en tiennent à cette édition de Labbe, en y joignant le supplément de Baluze.

Utilisant tous ces travanx, et consultant de plus un très-grand nombre de manuscrits, le P. Jean Hardouin, jésuite, donna sous ce titre une nouvelle collection des conciles : *Conciliorum collectio regia maxima ad P. Labbei et P. Gabrielis Cossarti.... labores, haud modica accessione facta*, etc. [3] Hardouin avait été, en 1685, chargé de ce travail par le clergé français, mais à la condition qu'il le soumettrait à Vitasse, docteur et professeur en Sorbonne, et à le Merre, avocat au parlement. Hardouin ne se soumit que pendant peu de temps à cette condition, et gagna la protection de Louis XIV, qui accepta la dédicace de l'ouvrage et permit qu'il fût imprimé à l'imprimerie royale. Ces diverses circonstances donnèrent à l'ouvrage une sorte de caractère officiel, qui ne contribua pas peu à le rendre suspect aux jansénistes et aux gallicans les plus avancés. Dans sa dédicace à Louis XIV, Hardouin se montrait du reste très-chaud partisan de la bulle *Unigenitus* ; la bulle elle-même se trouve dans le dernier volume, et dans ce même volume l'*Index rerum* indique assez clairement les sentiments de l'auteur au sujet des principes gallicans. Il a soin d'indiquer partout (V. par ex. l'article *Conciliorum auctoritas*) les décisions des papes ou des conciles qui sont opposées aux principes et aux maximes des théologiens gallicans. Louis XIV mourut au moment où s'achevait l'impression de l'ouvrage, et comme le duc d'Orléans, qui arrivait alors au pouvoir, favorisait les jansénistes et se montrait hostile à la bulle *Unigenitus*, on en profita pour se plaindre au parlement de la publication de l'ouvrage du P. Hardouin. Le parlement chargea El. Dupin, Charles Vitasse, Denys Léger et Philippe Anquetil de faire un rapport sur cette affaire à la suite duquel l'édition fut prohibée comme étant en opposition avec les principes de l'État et ceux de l'Église gal-

(1) 17 vol. in-folio. Cf. Salmon, l. c. p. 306 sqq. et p. 772 et 784.
(2) Paris 1683 (une autre édit. en 1707), sous ce titre : *Nova collectio Conciliorum, Supplementum Conciliorum Labbei.* Cf. Salmon, l. c. p. 312 sqq. et p. 784 sqq.
(3) Paris, 1715. 12 vol. in-folio formant 11 parties, car la 6e partie comprend deux volumes in-folio.

licane (1716). — On détruisit tous les exemplaires que l'on put saisir, mais heureusement que quelques-uns étaient déjà à l'étranger. Plus tard le parlement fut obligé de faire droit aux réclamations qui s'élevèrent de divers côtés, pour permettre la publication de l'ouvrage. Il l'autorisa, mais à la condition que les jésuites y joindraient un volume de rectifications (le parlement comptait atténuer par ce moyen les thèses ultramontaines d'Hardouin). Ce volume [1] parut en effet, en 1722, imprimé aux frais de la bibliothèque royale ; il porte ce titre : *Addition, ordonnée par arrêt du parlement, pour être jointe à la Collection des conciles*, etc. L'année suivante, les jésuites obtinrent que la publication de l'édition d'Hardouin fût dégagée de toute entrave, et en particulier de l'obligation d'y joindre ce volume additionnel, et ils gagnèrent si bien leur procès que ce volume fut même prohibé ; les jansénistes l'ont depuis réédité à Utrecht en 1730 et 1751, sous ce titre : *Avis des censeurs nommés par le parlement de Paris pour examiner, etc.* [2]

Depuis qu'on a pu publier librement l'édition d'Hardouin, elle est devenue le manuel des savants, pour les catholiques comme pour les protestants. C'est celle que Benoît XIV cite toujours dans son ouvrage *de Synodo diœcesana*. Elle se compose d'une riche collection des actes des conciles et d'autres documents importants, et s'étend jusqu'en 1714, allant ainsi beaucoup plus loin que la célèbre édition de Mansi. Elle se recommande encore par son impression fort belle et très-correcte, et surtout par les cinq tables très-complètes qui la terminent. Ces tables comprennent : 1° un tableau chronologique de tous les papes; 2° un tableau de tous les conciles ; 3° un *Index episcoporum et aliorum qui conciliis interfuerunt* ; 4° un *Index geographicus episcopatuum* [3] ; et 5° enfin un *Index rerum et verborum memorabilium*, qui est très-complet. A cause de ces avantages, nous avons très-souvent utilisé et cité dans notre *Histoire des conciles* la collection d'Hardouin, quoique celle de Mansi soit plus complète. Salmon a analysé jusque dans les détails la collection d'Hardouin et il en a indiqué les lacunes [4] ; comme docteur de

---

(1) In-folio ; il est écrit en latin et en français.

(2) Sur toute cette histoire de l'édition de Hardouin, cf. Bower *Geschichte der Päpste* (Histoire des Papes), traduction allemande de Rambach, Bd. IV, S. 68, *la Dissertation préliminaire sur les Collections des conciles*

(3) Cf. Salmon, l. c. p. 817 sq.

(4) Salmon, l. c. p. 315-331 et p. 786-831.

Sorbonne, Salmon n'était pas porté à juger favorablement la collection d'Hardouin, à laquelle il devait être tenté de préférer celle de Labbe et Cossart; il a cependant reconnu les améliorations et additions qui recommandaient l'œuvre d'Hardouin.

Les collections qui suivent ont été faites après l'ouvrage de Salmon; la première est celle de Nicolas Coleti, qui a paru à Venise sous ce titre : *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*[1]. Mansi (Dominique), qui devint archevêque de Lucques, sa ville natale, donna un supplément au travail de Coleti[2]. Quelques années après, Mansi entreprit à son tour une nouvelle collection des actes des conciles, qui, disait-il, serait plus complète que toutes celles qui avaient paru. Il tint parole, et à partir de 1759 trente et un volumes in-folio de cette édition parurent à Florence, sous ce titre : *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, in qua præter ea quæ Phil. Labbeus et Gabr. Cossartus S. J. et novissime Nicolaus Coleti in lucem edidere, ea omnia insuper suis in locis optime disposita exhibentur, quæ Jo. Dom. Mansi Lucensis, congregationis Matris Dei, evulgavit. Editio novissima, ab eodem Patre Mansi, potissimum favorem etiam et opem præstante Em. Cardinali Dominico Passioneo, S. Sedis apostolicæ bibliothecario, aliisque item eruditissimis viris manus auxiliatrices ferentibus, curata, novorum conciliorum novorumque documentorumque additionibus locupletata, ad mss. codices Vaticanos, Lucenses aliosque recensita et perfecta. Accedunt etiam notæ et dissertationes quamplurimæ, quæ in cæteris editionibus desiderantur.* Cette édition ne fut malheureusement pas finie, et le 31e volume n'arrive qu'au xve siècle. Elle n'a, par suite, aucun *Index*, et son impression, quoique faite avec des caractères plus forts et plus modernes que ceux de l'édition d'Hardouin, est cependant bien inférieure à celle-ci pour la correction. L'ordonnance des matières dans les derniers volumes est parfois peu méthodique et contraire à la chronologie.

A côté de ces collections générales, il en existe d'autres qui ne contiennent que les actes des conciles tenus dans tel ou tel pays. Tels sont :

I. *Concilia Germaniæ*, de SCHANNAT et HARZHEIM, 11 vol. in-folio (Cologne, 1749-1790); BINTERIM, *Pragmatische Geschichte*

---

(1) 23 vol. in-folio et 2 vol. d'*Apparatus*, 1728-1734.
(2) 6 vol. in-folio, 1748-1752.

der deutschen National Provincial und vorzüglichsten Diöcesanconcilien[1]. (Mayence, 1835-1848). 7 vol. in-8°, qui vont jusqu'à la fin du xve siècle. On peut encore consulter pour l'histoire des conciles allemands : *a.* Lünig, *Entwurf der in Deutschland von Anfang des Christenthums gehaltenen General Provinzial und Partikuliarconcilien*[2], dans son *Spicilegium des deutschen Reichsarchivs*[3], P. i, p. 822; — *b.* Pfaff, *Delineatio collectionis novæ conciliorum Germaniæ,* réimprimé dans Fabricius, *Biblioth. Græca,* ed. Harless. t. XII, p. 310 sqq.; — *c.* Jos. And. Schmid, *Diss. de historia conciliorum Moguntinensium*, Helmst. 1713; — *d. De conciliis Moguntinis*, dans l'ouvrage de George Christ. Joannis intitulé : *Scriptor. Mogunt.* vol. III, p. 281 sqq. — Cf. Walch, *Hist. der Kirchenvers.* S. 53, et Salmon, l. c.[4], p. 382 sqq.

II. *Concilia antiqua Galliæ,* du P. Sirmond (Paris, 1629), 3 vol. in-folio et 1 vol. in-folio de *Supplément* ajouté par son cousin de La Lande, 1666. — *Concilia novissima Galliæ a tempore concilii Tridentini celebrata,* ed. Ludov. Odespun de la Mechinière, prêtre de Tours (Paris, 1646), 1 vol. in-folio [5]. — Peu de temps avant la Révolution, les bénédictins de la congrégation de Saint-Maur entreprirent une collection complète des conciles de France; mais il n'en parut qu'un volume in-folio (Paris, 1789), sous ce titre : *Conciliorum Galliæ tam editorum quam ineditorum Collectio*, *temporum ordine digesta ab anno Christi* 177 *ad an.* 1563, *cum epistolis pontificum*, *principum constitutionibus et aliis ecclesiasticæ rei Gallicanæ monumentis. Opera et studio monachorum congregationis S. Mauri,* t. I, *ab anno* 177 *ad ann.* 591. *Paris. sumptibus Petri Didot.* In-folio.

III. Garcias Loaisa a publié le premier une collection des conciles espagnols, à Madrid, 1593. 1 vol. in-folio. — Celle du car-

(1) *Histoire pragmatique des conciles nationaux, provinciaux et surtout diocésains de l'Allemagne.*

(2) *Esquisse des conciles généraux, provinciaux et particuliers tenus en Allemagne depuis le commencement du christianisme.*

(3) *Spicilége des archives de l'empire d'Allemagne.*

(4) *Histoire des Conciles de l'Eglise.*

(5) Cf. sur ces collections françaises, Salmon, l. c. p. 335 sqq., et Bower, *Geschichte der Päpste* (Histoire des Papes), a. a. O. S. 76 ff. Il parle aussi des collections qui ne renferment que les synodes de certaines provinces ecclésiastiques de France, par exemple de celle de Tours, de Narbonne, etc.

dinal JOSEPH SAENZ D'AGUIRRE est bien plus complète : *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ et novi orbis* (Rome, 1693), 4 vol. in-folio [1]. — La plus récente est *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ ex probatissimis et pervetustis codicibus nunc primum in lucem edita a publica Matritensi bibliotheca* (*per* FRANC. ANT. GONZALEZ, *publ. Matr. bibl. præfectum.*) *Matriti, ex typographia regia*, 1808. In-folio.

IV. L'Angleterre et l'Irlande ont deux collections. La plus ancienne est celle d'HENRI SPEELMANN : *Concilia, decreta, leges, constitutiones in re Ecclesiarum orbis Britannici. London*, t. I, 1639 ; t. II, 1664. Le IIIe volume, qui avait été annoncé, n'a pas paru [2].— Vient ensuite celle de DAVID WILKINS, qui est meilleure et plus complète : *Concilia Magnæ Britanniæ et Hiberniæ*, ed. DAV. WILKINS (Lond. 1734), en 4 vol. in-folio.

V. *Sacra concilia Ecclesiæ Romano-catholicæ in regno Ungariæ;* recueil dû au P. CHARLES PETERSY (Vienne 1742), en 2 vol. in-folio.

VI. Il n'existe pas de collection générale des conciles italiens. Mais les conciles de certaines périodes ou de certaines provinces ont été réunis à part. Il existe, par exemple, une collection des synodes tenus à Milan sous S. CHARLES BORROMÉE (dans ses *Œuvres complètes*), et un *Synodicon Beneventanensis Ecclesiæ*, de VIN. MAR. ORSINI (le pape BENOIT XIII). Bénévent, 1695, in-folio.

Parmi les nombreux travaux concernant l'*Histoire des conciles*, les plus utiles à consulter sont :

1. JOANNIS CABASSUTII *Notitia ecclesiastica historiarum conciliorum et canonum*. Lyon, 1680, in-folio. Très-souvent réimprimé.

2. HERMANT, *Histoire des conciles* (Rouen, 1730), 4 vol. in-8°.

3. LABBE, *Synopsis historica Conciliorum*, dans le premier vol. de sa *Collection des conciles*.

4. EDM. RICHER, *Historia Conciliorum generalium* (Paris, 1680), 3 vol. in-4. Réimprimé in-8 à Cologne.

5. CAROLI LUDOVICI RICHARD *Analysis Conciliorum generalium et particularium*. Traduit du français en latin par DALMASUS, 4 vol. in-8; Augsbourg, 1778.

---

(1) Cf. Salmon, l. c. p. 365 sq. et Bower. a. a. O. qui, au lieu de 1693, indique faussement 1639. Aguirre n'a vu le jour qu'en 1630.

(2) Cf. Salmon, l. c. p. 376 sq. et Bower, a. a. O. S. 94 ff. qui n a pas connu la collection de Wilkins.

6. CHRIST. WILH. FRANZ WALCH, *Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen* [1], Leipzig, 1759.

7. FABRICIUS, *Bibliotheca græca*, edit. Harless. t. XII, p. 422 sqq. où se trouvent une table alphabétique de tous les conciles et une appréciation des principales collections.

8. ALLETZ, *Concilien Lexikon* [2], traduit du français en allemand, par le P. MAURUS DISCH, bénédictin et professeur à Augsbourg. 1843.

9. *Dictionnaire universel et complet des conciles tant généraux que particuliers*, etc., rédigé par M. l'abbé P....., prêtre du diocèse de Paris, publié par M. l'abbé Migne (Paris, 1846), 2 vol. in-4°.

Dans les grands travaux d'histoire ecclésiastique, par ex. dans la *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques* par EL. DUPIN, l'*Historia litteraria de* CAVE, l'excellente *Histoire des auteurs sacrés* de dom CEILLIER, on trouvera des matériaux sur l'histoire des conciles. Salmon, l. c. p. 387 sqq. et Walch, dans son *Historie der Kirchenvers.* p. 48-67, ont indiqué un très-grand nombre d'ouvrages sur l'*Histoire des Conciles.*

On a encore de précieuses dissertations sur la même matière dans :

1. CHRÉTIEN LUPE (LUPUS), *Synodorum generalium ac provincialium decreta et canones, scholiis, notis ac historica actorum dissertatione illustrata.* Louv., 1665; Bruxelles, 1673, 5 vol. in-4°.

2. LUD. THOMASSIN, *Dissertationum in Concilia generalia et particularia* t. I. (Paris, 1667). Réimprimé dans ROCABERTI, *Bibl. pontificia,* t. XV.

3. VAN ESPEN, *Tractatus historicus, exhibens scholia in omnes canones Conciliorum*, etc. dans ses Œuvres complètes.

4. BARTH. CARANZA a fait un extrait très-complet et très-utile des actes des conciles dans sa *Summa Conciliorum*, qui a été souvent rééditée.

5. GEORGE DANIEL FUCHS, diacre de Stuttgart, a, dans sa *Bibliothek der Kirchenversammlungen* [3] (4 vol. Leipzig 1780-1784),

---

(1) *Essai d'une histoire complète des Conciles.*
(2) *Dictionnaire des Conciles.*
(3) *Bibliothèque des Conciles.*

donné des traductions allemandes et des extraits des actes des conciles du IVe et du Ve siècle.

6. François Salmon, docteur et bibliothécaire en Sorbonne, a publié une *Introduction à l'étude des conciles*, dans son *Traité de l'étude des conciles et de leurs collections*. Paris, 1724, in-quarto. Souvent réimprimé.

LIVRE PREMIER

CONCILES ANTÉRIEURS A CELUI DE NICÉE

CHAPITRE PREMIER

CONCILES DES DEUX PREMIERS SIÈCLES.

Le 1er concile, type et modèle de tous les autres, fut tenu à Jérusalem par les apôtres, entre les années 50 et 52 après Jésus-Christ, afin de résoudre la question relative à la force obligatoire de l'ancienne loi [1].

Il n'y a probablement pas eu d'autres conciles dans le Ier siècle de l'ère chrétienne ; ou, s'il y en a eu, ils n'ont laissé aucune trace dans l'histoire.

En revanche, nous avons des renseignements sur plusieurs conciles du IIe siècle. L''authenticité de ces renseignements n'est pas, il est vrai, également établie pour tous, et nous ne pouvons guère accepter comme ayant réellement eu lieu, que les conciles dont parle le père de l'histoire ecclésiastique, Eusèbe, ou d'autres historiens aussi anciens et aussi irrécusables.

§ I.

SYNODES RELATIFS AU MONTANISME.

Eusèbe a inséré dans son *Histoire de l'Église* [2] un fragment d'un ouvrage composé par Apollinaire, évêque d'Hiérapolis en Phrygie [3], où il est dit « que les fidèles d'Asie se réunirent sou-

---

(1) *Act. Apost.* 15.
(2) Lib. V, c. 16.
(3) Sec. II.

vent et en divers endroits (πολλάκις καὶ πολλαχῇ τῆς Ἀσίας) au sujet de Montan et de ses partisans; que leur doctrine fut examinée et déclarée nouvelle et impie [1]. » Ce fragment ne donne malheureusement pas d'autres détails, et n'indique pas les villes dans lesquelles eurent lieu ces synodes ; mais le *Libellus synodicus* de Pappus dit : « Apollinaire, le saint évêque d'Hiérapolis en Asie, et vingt-six de ses collègues dans l'épiscopat, célébrèrent à Hiérapolis un concile topique (provincial); ils y jugèrent et condamnèrent Montan et Maximille, les faux prophètes, et en même temps Théodote le Corroyeur (l'antitrinitaire si connu) [2]. » Plus loin il ajoute : « Un synode particulier, μερικὴ, réuni sous le très-saint évêque Sotas d'Anchialus (en Thrace, sur la mer Noire) et composé de douze autres évêques, convainquit d'erreur le corroyeur Théodote, Montan et Maximille, et les condamna. »

Le *Libellus synodicus,* auquel nous devons ces données, ne peut revendiquer, il est vrai, qu'une origine relativement peu ancienne [3]; il a été rédigé par un Grec, à peu près vers la fin du IXe siècle; mais ce Grec puisa souvent à d'anciennes sources authentiques, et, ici en particulier, ce qu'il dit des deux synodes est si parfaitement d'accord avec une autre donnée d'Eusèbe, que pour ce passage il mérite toute confiance. Nous lisons en effet dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe [4], que ce furent précisément Apollinaire d'Hiérapolis et Sotas d'Anchialus, contemporains de Montan, qui s'opposèrent avec zèle à ses erreurs, qui écrivirent et prêchèrent contre lui. Sotas voulut même exorciser Priscille, compagne de Montan, qu'il croyait possédée d'un

(1) Dans ses *Notes sur* EUSÈBE (*Hist. eccl.* l. c.), Valois présume, il est vrai, que l'auteur de la lettre à laquelle est emprunté ce fragment, est non pas Apollinaire, mais Astérius Urbanus. Baluze combat ce sentiment. (Cf. MANSI, *Collect. Concil.* t. I, p. 693.) Il est, du reste, assez indifférent pour notre but que le fragment en question soit d'Apollinaire ou d'Astérius.

(2) MANSI, *Collect. Concil.* t. I, p. 723, et HARD. *Coll. Conc.* t. V, p. 1493.

(3) Ce *Libellus synodicus,* appelé aussi *Synodicon,* renferme de courtes notices sur cent cinquante-huit conciles des neuf premiers siècles, et s'étend jusqu'au 8e concile œcuménique inclusivement. Il fut apporté de la Morée, au XVIe siècle, par André Darmarius, acheté par Pappus, théologien de Strasbourg, et publié par ce dernier en 1601, avec une traduction latine. Plus tard, il fut inséré dans les collections des conciles ; Hardouin, notamment, le fit réimprimer en entier dans le 9e vol. de sa *Collection,* p. 1491 sq. tandis que Mansi le divisa et rapporta chacune de ses parties au synode auquel elle se rattachait.

(4) Lib. V, c. 16 et 19.

mauvais esprit; mais ces hypocrites, ajoute Eusèbe, n'y consentirent pas [1].

Cette vive opposition que les deux évêques firent à Montan permet de croire qu'ils réunirent quelques-uns des nombreux synodes dans lesquels, d'après les données sommaires d'Eusèbe, l'Eglise rejeta le montanisme.

La date de ces synodes n'est exactement indiquée nulle part. Le fragment qu'on lit dans Eusèbe [2] prouve qu'ils furent tenus peu après le commencement des agitations montanistes; mais la date même de l'origine du montanisme est incertaine. La *Chronique* d'Eusèbe indique l'année 172; S. Epiphane, l'année 126 dans un passage, l'année 156 ou 157 dans un autre [3]; il dit même ailleurs [4] que Maximille était morte dès l'année 86 après Jésus-Christ : ce qui est peut-être une erreur de tout un siècle. Blondel, s'appuyant sur ces textes, a démontré que Montan et son hérésie parurent dès l'an 140 ou 141; Schwegler, de Tubingue [5], a adopté cette opinion. Pearson, Dodwell et Néander se prononcent au contraire pour 156 ou 157; Tillemont et Walch, pour 171 [6]. Quant à nous, nous avons adopté ailleurs l'opinion de Blondel (l'année 140), parce que le *Pasteur* d'Hermas, qui est certainement antérieur à 151, et qui a été écrit sous le pape Pie Ier, semble déjà combattre le montanisme [7]. Dès lors, les synodes dont nous nous occupons devraient être placés avant l'an 150 de l'ère chrétienne. Le *Libellus synodicus* est contraire à cette opinon, puisqu'il attribue aux mêmes synodes la condamnation du corroyeur Théodote, dont l'apostasie ne peut guère être fixée qu'au temps de la persécution de Marc-Aurèle (160-180). En effet, Théodote fut excommunié à Rome sous le pape Victor, vers la *fin* du IIe siècle (192-202) [8]; en admettant

---

(1) EUSEB. l. c. c. 19.
(2) *Hist. eccl.* lib. V, c. 16.
(3) *Hæres.* 51, 33, et *Hær.* 48, 1.
(4) *Hæres.* 48, 2.
(5) *Der Montanismus, etc.* (le Montanisme), 1841, S. 255.
(6) Cf. WALCH, *Ketzerhist.* (Hist. des Hérésies). Bd. I, S. 615 f.
(8) Cf. *Montanus und die Montanisten* (Montan et les Montanistes). Dissertation du Dr Héfélé insérée dans le *Freiburger Kirchenlexicon* (Encyclop. ecclésias. de Fribourg). Bd. VII, S. 255 et les Prolegomena de la 3e édit. des *Patres Apostolici* du Dr Héfélé, p. lxxxiij.
(9) Cf. EUSEB. *Hist. eccl.* V, 28, et les *Philosophumena,* attribués à ORIGÈNE, appartenant vraisemblablement à HIPPOLYTE, et qui ont acquis depuis quelques années une si grande renommée, p. 257.

que des sentences de condamnation aient été prononcées contre lui avant cette époque dans certains synodes de l'Asie Mineure et de la Thrace (il demeurait à Constantinople au moment de son apostasie), ces synodes, qui d'après le *Libellus synodicus* ont aussi prononcé la condamnation du montanisme, n'ont pu avoir eu lieu *avant* Marc-Aurèle; il faut donc que ce soit *sous* cet empereur. Cette supposition que Théodote et Montan ont été contemporains, obligerait à placer la date de ces conciles entre les années 160 et 180 après Jésus-Christ; mais il nous paraît précisément très-douteux que ces deux sectaires aient été contemporains; cette donnée admise par quelques-uns doit reposer sur une confusion. En effet, l'auteur du fragment que nous lisons dans Eusèbe [1], parle aussi d'un Théodote qui fut un des premiers adhérents de Montan, et partagea sa destinée, c'est-à-dire qui fut anathématisé avec Montan et Maximille dans les mêmes synodes. Il le dépeint comme un homme célèbre : l'auteur du *Libellus synodicus,* ayant lu ce passage et ayant trouvé ailleurs que les anciens synodes d'Hiérapolis et d'Anchialus avaient condamné un Théodote, a pu facilement identifier le fameux corroyeur Théodote avec le Théodote que l'auteur du fragment déclare un homme célèbre de son temps. S'il en est ainsi, rien n'empêcherait de placer l'origine du montanisme et les synodes d'Hiérapolis et d'Anchialus avant l'année 150 de l'ère chrétienne.

§ 2.

SYNODES CONCERNANT LA FÊTE DE PAQUES.

Une deuxième série de synodes du IIe siècle fut occasionnée par la controverse relative à la célébration de la fête de Pâques. On ne peut guère considérer la rencontre de S. Polycarpe de Smyrne et d'Anicet évêque de Rome, vers le milieu du IIe siècle, comme un synode proprement dit [2]; mais en revanche il est certain que, vers la fin de ce même siècle, plusieurs synodes se

(1) *Hist. eccl.* V, 16.
(2) Cf. l'article du Dr Héfélé *Osterfeierstreit* (Controverse de la célébration de la fête de Pâques) inséré dans le *Freiburger Kirchenlex.* Bd. VII, S. 874; il contient les détails qu'on va lire, mais l'histoire du concile de Nicée en donnera encore de plus complets.

réunirent au sujet de la controverse pascale. Eusèbe fait mention de ces synodes, il dit dans son *Histoire de l'Église*[1] : « Des synodes et des assemblées d'évêques ont examiné cette question, si la Pâque doit être toujours célébrée un dimanche, ou si elle doit l'être toujours le 14 nisan, quelque jour de la semaine que tombe le 14, et ils ont été unanimes à reconnaître que la règle de l'Église veut que la Pâque soit célébrée le dimanche. Plusieurs de ces lettres synodales sont arrivées jusqu'à nous ; en particulier celle des évêques qui se réunirent en Palestine sous la présidence de Théophile de Césarée et de Narcisse de Jérusalem ; celle des prêtres romains signée par l'évêque Victor ; une troisième rédigée par les évêques du Pont, présidés par l'évêque Palma le plus ancien d'entre eux. Nous avons encore des lettres provenant des évêques des Gaules présidés par Irénée ; quelques-unes des Églises de l'Osrhoëne (en Mésopotamie) et des villes de cette province ; enfin, des lettres particulières de Bacchyllus évêque de Corinthe et de quelques autres évêques. »

Eusèbe, on le voit, indique seulement d'une manière générale que ces synodes ont eu lieu dans la seconde moitié du IIe siècle ; mais S. Jérôme donne une date plus précise, il dit dans sa *Chronique* à l'année 196 : « Le pape Victor écrivit aux évêques les plus éminents de tous les pays, leur recommandant de réunir des synodes dans leurs provinces et de faire célébrer dans celles-ci la fête de Pâques au jour choisi par l'Église d'Occident. »

Eusèbe s'accorde ici avec S. Jérôme : car il nous a conservé[2] un fragment de lettre de Polycrate d'Ephèse, dans lequel cet évêque dit que Victor l'avait engagé à réunir les évêques (qui lui étaient subordonnés) ; qu'il l'avait fait, mais que lui et tous les évêques présents à ce synode s'étaient prononcés pour la pratique des quartodécimans ou de S. Jean ; que ces évêques, dont le nombre était considérable, avaient approuvé la lettre synodale qu'il avait rédigée, et qu'il n'avait aucune crainte (au sujet des menaces de Victor), « parce qu'il fallait obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » Nous voyons, d'après ce fragment, qu'au moment où les synodes convoqués à la demande de Victor en Palestine se prononçaient dans le Pont, dans les Gaules et l'Osrhoëne en faveur de la pratique occidentale, un grand synode d'évêques

(1) Liv. V, ch. 23.
(2) *Hist. eccl.* V, 24.

de l'Asie Mineure tenu à Éphèse, siége de Polycrate, s'est déclaré formellement contre cette pratique, et c'est précisément de la lettre synodale de ce concile que nous avons le fragment cité plus haut.

L'évêque Victor voulut alors exclure les évêques de l'Asie Mineure de la communion de l'Église; mais d'autres évêques l'en détournèrent; S. Irénée, en particulier, lui adressa, à cette occasion, au nom des évêques des Gaules à la tête desquels il se trouvait, une lettre dans laquelle il prenait il est vrai parti pour le mode occidental de célébrer la Pâque, mais dans laquelle aussi il engageait Victor à ne pas excommunier « un grand nombre d'Églises, qui n'étaient coupables que d'observer une ancienne coutume, » etc. Ce fragment nous a été aussi conservé par Eusèbe, et nous pouvons le considérer comme une partie de la lettre synodale des évêques des Gaules, puisque, ainsi que le fait remarquer Eusèbe, Irénée déclara expressément « qu'il écrivait au nom de ses frères des Gaules qu'il présidait. » On se demande si le synode dont il est ici question est le même que celui mentionné par Eusèbe dans un autre endroit [1], et dont nous avons parlé plus haut. Si c'est le même, il faut admettre qu'à la requête de Victor, il y eut d'abord un synode des quartodécimans en Asie Mineure, et que ce ne fut que plus tard, lorsqu'on en connut le résultat, qu'on convoqua également d'autres conciles, et notamment dans les Gaules. Il se peut aussi que S. Irénée ait successivement présidé deux synodes des Gaules, et que dans le premier il se soit déclaré pour la pratique pascale de l'Occident, dans le second contre le schisme menaçant. C'est le sentiment du biographe de S. Irénée, l'abbé J. M. Prat. Le *Synodicon* (*Libellus synodicus*) ne parle que d'un synode des Gaules présidé par S. Irénée au sujet de la controverse pascale, et il ajoute que ce synode se composa d'Irénée et de treize autres évêques.

Le *Libellus synodicus* donne aussi des renseignements sur les autres conciles dont parle Eusèbe, concernant la question de la Pâque [2]. Ainsi :

a. De l'écrit des prêtres de Rome dont nous avons parlé, et que signa le pape Victor, le *Libellus synodicus* conclut, de même que

(1) V, 23.
(2) Dans Hard. l. c. t. V, p. 1494 sq. — Mansi, l. c. t. I, p. 725 sq.

Valois dans sa traduction de l'*Hist. ecclés.* d'Eusèbe [1], qu'il a dû y avoir un synode auquel, outre Victor, assistèrent quatorze autres évêques. C'est ce que nient dom Coustant, dans son excellente édition des *Epistolæ pontif.* p. 94, et après lui Mosheim, *de Rebus Christianorum ante Constant. M.*, p. 267, remarquant qu'Eusèbe parle d'une lettre des prêtres romains et du pape Victor, et nullement d'un synode. Mais il est arrivé très-souvent, surtout dans les siècles suivants, que les décrets des synodes et en particulier des synodes romains n'ont été signés que par le président et ont été promulgués par lui sous la forme d'un édit n'émanant que de lui seul. C'est ce que dit explicitement un synode romain tenu le pape Félix II, en 485 [2].

b. D'après le *Synodicon*, deux synodes ont eu lieu en Palestine au sujet de la controverse pascale : l'un à Jérusalem, présidé par Narcisse et composé de quatorze évêques, et l'autre à Césarée, comprenant douze évêques et présidé par Théophile.

c. Quatorze évêques furent présents au synode asiatique du Pont, sous la présidence de l'évêque Palmas, que le *Synodicon* appelle Plasmas.

d. Dix-huit évêques assistèrent à celui de l'Osrhoëne ; le *Libellus synodicus* ne dit pas qui les a présidés.

e. Il parle encore d'un synode de Mésopotamie célébré au sujet de la Pâque, lequel compta également dix-huit évêques (c'est probablement le même synode que celui de l'Osrhoëne).

f. Et enfin d'un synode de Corinthe, présidé par l'évêque Bacchyllus, tandis qu'Eusèbe [3] dit expressément que Bacchyllus de Corinthe ne publia pas de lettre synodale au sujet de la célébration de la Pâque, mais simplement une lettre particulière.

§ 3.

SYNODES DOUTEUX DU IIe SIÈCLE.

L'auteur anonyme du *Prædestinatus* parle de trois autres synodes du IIe siècle ; selon lui :

---

(1) V. 23.
(2) Dans Mansi, t. VII, p. 1140.— Hard. l. c. t. III, p. 856. Cf. les observations des Ballerini. *Opera* S. Leonis M. t. III, p. 933, not. 30.
(3) V, 23.

a. En 125 après Jésus-Christ se tint un synode de tous les évêques de la Sicile, présidé par Eustache de Libybée et Théodore de Palerme. Ce synode instruisit la cause des héracléonites gnostiques, et envoya ses actes au pape Alexandre, pour qu'il décidât dans cette affaire [1].

b. En 152, l'hérésie des colarbasiens, autre secte gnostique, fut anathématisée par Théodot, évêque de Pergame en Mysie, et par sept autres évêques réunis en synode [2].

c. En 160, un synode d'Orient rejeta l'hérésie du gnostique Cerdon [3].

Le *Libellus synodicus* fait mention à son tour :

a. D'un synode tenu à Rome, sous le pape Télesphore (127-139), contre le corroyeur Théodote, antitrinitaire;

b. D'un synode de Rome tenu sous le pape Anicet, sur la question de la célébration de la fête de Pâques, à l'époque où Polycarpe, évêque de Smyrne, rendit visite au pape;

c. D'un troisième synode romain célébré sous Victor, et qui condamna Théodote, Ebion et Artémon;

d. D'un quatrième synode romain également célébré sous Victor, et qui anathématisa Sabellius et Noët;

e. Enfin d'un synode des confesseurs des Gaules, qui se déclarèrent contre Montan et Maximille dans une lettre adressée aux Asiatiques [4].

Ces huit synodes, dont l'auteur du *Prædestinatus* et le *Libellus synodicus* font mention, sont apparemment imaginaires : car, d'une part, il n'y a pas un seul document ancien et original qui en parle; d'autre part, les données de ces deux sources sont ou invraisemblables ou contraires à la chronologie; nous citerons, par exemple, ce prétendu synode romain présidé par Victor qui aurait anathématisé Sabellius. En admettant que la donnée commune suivant laquelle Sabellius aurait vécu un demi-siècle plus tard (vers 250) soit inexacte, comme l'ont prouvé les *Philosophumena* récemment découverts, nous savons cependant par ce document que Sabellius n'avait pas encore été exclu de l'Église

(1) Mansi, l. c. t. I, p. 647. Cf. la note de Mansi sur le peu de confiance qu'il faut accorder ici au *Prædestinatus*.
(2) Mansi, l. c. p. 670.
(3) Mansi, l. c. p. 682.
(4) Hard. l. c. t. V, p. 1491 sq. — Mansi, l. c. t. I, p. 662, 686, 725 sq.

sous le pape Zéphyrin (202-218), successeur de Victor, et qu'il ne le fut que sous le pape Calixte [1].

Il est aussi impossible que le corroyeur Théodote ait été jugé par un synode romain tenu sous Télesphore, puisque Théodote n'a vécu que vers la fin du IIe siècle [2]. Il en est de même du prétendu concile sicilien de 125. D'après les renseignements que nous fournissent les anciens, surtout S. Irénée et Tertullien, Héracléon transforma le système de Valentin. Il n'a donc pu se faire remarquer qu'après 125. Quant au pape Alexandre, auquel ce synode aurait rendu compte de ses actes en 125, il était mort martyr en 119.

C'est aussi une méprise qui a fait croire à l'existence d'un synode auquel auraient pris part le pape Anicet et Polycarpe : on a confondu l'entrevue de ces deux évêques avec un synode; il en est de même du prétendu synode des Gaules tenu contre Montan. L'auteur du *Libellus synodicus* a évidemment mal compris Eusèbe qui dit à ce sujet [3] : « La nouvelle de ce qui s'était passé en Asie [4] au sujet de Montan (le synode), fut connu des chrétiens de la Gaule. Ceux-ci étaient alors cruellement persécutés par Marc-Aurèle; plusieurs d'entre eux étaient en prison. Ils donnèrent cependant leur avis, du fond de leur cachot, sur l'affaire de Montan, et adressèrent des lettres à leurs frères d'Asie et à Eleuthère, évêque de Rome [5]. » On voit qu'il est ici question non de synode mais de *lettres* écrites par des confesseurs (le *Libellus synodicus* parle aussi de confesseurs).

Enfin, le prétendu grand concile, qui aurait transmis à l'évêque de Séleucie un droit patriarcal sur toute l'Assyrie, la Médie et la Perse, est évidemment controuvé, et la mention d'un patriarcat en cette occasion est un anachronisme patent, comme l'a prouvé Assemani dans sa *Bibliothèque orientale* [6].

---

(1) Cf. Dollinger, *Hippolytus und Kallistus* (Hippolyte et Calliste), s. 198 ff.
(2) Voy. plus haut, p. 88 et 89.
(3) *Hist. eccl.* V, 3.
(4) Voy. plus haut, p. 86.
(5) Cf. la dissertation du Dr Héfélé : *der Montanismus* (le Montanisme), insérée dans le *Freiburger Kirchenlexicon.* Bd. VII, S. 253.
(6) T. III, et Mansi, *Collect. Conc.* t. I, p. 706.

CHAPITRE II.

LES SYNODES DU IIIe SIÈCLE.

§ 4.

PREMIÈRE MOITIÉ DU IIIe SIÈCLE.

La série des synodes du IIIe siècle s'ouvre par celui de Carthage, auquel Agrippinus, évêque de cette ville, avait convoqué les évêques de la Numidie et de l'Afrique proconsulaire. S. Cyprien parle de ce synode dans ses 71e et 73e lettres, en disant que tous les évêques présents déclarèrent nul le baptême conféré par les hérétiques, et il appuie sa propre opinion à cet égard sur ce qui s'est passé dans cet ancien synode de Carthage [1].

Ce synode a été probablement le plus ancien synode de l'Afrique latine : car Tertullien [2], qui rappelle comme une gloire les synodes grecs, ne cite pas un seul concile qui ait eu lieu dans sa patrie. Suivant Ulhhorn [3], ce fut vers 205, suivant Hesselberg vers 212, que l'écrit de Tertullien *de Jejuniis* fut composé ; le synode en question a donc dû avoir lieu ou après 205 ou après 212. On n'avait pu jusqu'à présent vérifier plus exactement cette date. Mais les Φιλοσοφούμενα, faussement attribués à Origène, et qui sont vraisemblablement d'Hippolyte, ont donné des dates plus précieuses, et Döllinger, s'appuyant sur ce document, a placé la célébration de ce synode de Carthage entre 218 et 222 [4]. Les *Philosophumena* racontent en effet que l'usage de rebaptiser, c'est-à-dire de renouveler le baptême de ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques, s'introduisit sous l'évêque

---

(1) CYPRIANI *Opera*, ed. Bened. Paris, 1726, p. 127, 130. — MANSI, l. c. t. I, p. 734. — Cf. sur ce synode S. AUGUST. *de Baptismo, contra Donat.* lib. II, c. 7; il blâme la décision de ce synode.

(2) TERTULL. *de Jejun.* c. 12. Cf. MOSHEIM, *Commentar. de rebus Christ. ant. Const. M.*, p. 264.

(3) ULHORN, *Fundamenta chronologiæ Tertullianeæ* (1852), p. 65 sq.

(4) Cf. DOLLINGER, *Hipp. et Kall.* (1853), S. 189.

de Rome Calliste (dans quelques églises en rapport avec lui). On ne peut guère douter que ce passage n'ait en vue l'évêque Agrippinus et son synode de Carthage : car S. Augustin et S. Vincent de Lérins [1] disent expressément qu'Agrippinus fut le premier qui introduisit l'usage de rebaptiser. Le synode de Carthage eut donc lieu sous le règne du pape Calliste Ier, c'est-à-dire entre 218 et 222 [2]. Cette date s'accorde avec ce fait bien connu, que Tertullien fut de tous les écrivains chrétiens le premier qui déclara le baptême des hérétiques invalide ; aussi peut-on présumer que son livre *de Baptismo* a exercé une certaine influence sur les conclusions du synode de Carthage [3]. Elle n'est pas contredite par le 46e (47e) canon apostolique, qui ordonne aux évêques, sous peine de déposition, de rebaptiser celui qui a été baptisé par un hérétique : car on sait que ces prétendus canons apostoliques n'ont été composés que quelques siècles plus tard.

S. Cyprien parle dans sa 66e lettre d'un synode tenu depuis longtemps (*jampridem*) en Afrique, et qui avait décidé qu'un clerc ne pouvait être choisi par un mourant comme tuteur [4] ; mais rien n'indique s'il entend par là le synode présidé par Agrippinus ou un second concile d'Afrique.

Le grand Origène a donné lieu à deux synodes d'Alexandrie. Ayant été vers 228 appelé en Achaïe, à cause des troubles religieux qui y régnaient, Origène passa par la Palestine et fut ordonné prêtre à Césarée par son ami Alexandre, évêque de Jérusalem, et Théoctiste, évêque de Césarée, quoiqu'il y eût deux motifs pour ne pas l'admettre aux ordres sacrés : il appartenait à un autre diocèse, et il s'était mutilé lui-même [5]. On ignore ce qui le détermina, ainsi que les évêques de Palestine, à faire cette démarche. Démétrius d'Alexandrie, évêque diocésain d'Origène, fut très-mécontent de ce qui s'était passé, et si on se place au point de vue du droit ecclésiastique, il avait raison. Lorsque Origène fut de retour à Alexandrie, Démétrius lui fit connaître son mécontentement et lui rappela sa mutilation volontaire [6].

---

(1) AUGUST. l. c. — VINC. LERIN. c. 9, p. 144 ed. Klüpfel.
(2) PAGI, *Critica in Annales Baron.* t. I, ad an. 219, n. 2 ; 222, n. 4, et 224, n. 2 ; p. 206 sq.
(3) DOLLINGER, l. c. S. 191.
(4) CYPRIANI *Opp.* l. c. p. 114. — MANSI, l. c. p. 735.
(5) EUSEB. *Hist. eccles.* VI, 23.
(6) EUSEB., l. c. VI, 8.

Mais le grief principal portait, sans aucun doute, sur plusieurs opinions dogmatiques d'Origène, qui, dans le fait, étaient erronées, car Origène avait alors déjà écrit son livre *de Principiis* et ses *Stromata*, qui renferment ses erreurs [1], et il n'est pas nécessaire d'attribuer à l'évêque d'Alexandrie des sentiments personnels de haine et de jalousie contre Origène, pour comprendre qu'il ait ordonné une enquête contre ce dernier. Origène se décida de son plein gré à quitter Alexandrie ; c'est ce qu'atteste Eusèbe [2], tandis qu'Epiphane [3] dit par erreur qu'Origène prit la fuite parce que peu auparavant il avait montré beaucoup de faiblesse durant une persécution. Ses plus cruels ennemis ne lui ont jamais adressé un reproche de ce genre. Démétrius réunit en 231 un synode d'évêques égyptiens et de prêtres d'Alexandrie, qui déclarèrent Origène indigne d'enseigner et l'exclurent de l'Église d'Alexandrie. Démétrius présida encore un second synode à Alexandrie, sans y appeler cette fois ses prêtres, et Origène fut déclaré privé de la dignité sacerdotale ; une encyclique publiée par Démétrius fit connaître ces résolutions à toutes les provinces [4].

D'après S. Jérôme et Rufin une assemblée romaine, (*senatus*), réunie probablement sous le pape Pontien, délibéra peu après sur ce jugement, et Origène remit plus tard au pape Fabien (236-250) une profession de foi pour expliquer et rétracter ses erreurs [5]. Plusieurs historiens ont cru qu'on ne pouvait entendre le mot *senatus* dans le sens d'un synode, et qu'il ne fallait y voir que la réunion du clergé romain. Döllinger présume au contraire qu'Origène avait pris part aux discussions du prêtre Hippolyte avec le Pape Calliste et ses successeurs (Origène avait appris à connaître Hippolyte à Rome et il partageait en partie ses opinions), et que, pour ce motif, le pape Pontien avait présidé un synode dirigé contre Origène [6].

---

(1) Euseb., l. c. VI, 24.
(2) L. c. VI, 26.
(3) *Hæres.* 64, 2.
(4) Photii *Biblioth.* cod. 118, et Hieronym. lib. II *in Ruf.* c. 5. Cf. une dissertation du Dr Héfélé sur Origène dans le *Freiburger Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, Bd. 7, S. 829.
(5) Hieron., *Ep. ad Pammachium et Oceanum*, n. 84 (alias 65 seu 41), § 10, p. 751, t. I ed. Migne. De plus : Rufin, lib. II *in Hieronym.* n. 20, dans Migne, p. 600, t. XXI de son *Cursus Patrol.* ; se trouve aussi dans l'édit. des Bénédict. de Saint-Maur *Opp.* S. Hieronymi, t. IV, p. II, p. 430.
(6) Dollinger, *Hippolyt.* S. 260.

Un peu avant cette époque, et avant l'avénement du pape Fabien eut lieu à Iconium, en Asie Mineure, un synode qui devait faire autorité dans la controverse qui allait bientôt avoir lieu au sujet du baptême des hérétiques. De même que le synode de Carthage présidé par Agrippinus, celui d'Iconium déclara invalide tout baptême conféré par un hérétique. Les meilleurs renseignements sur ce concile nous sont fournis par la lettre qu'adressa à S. Cyprien l'évêque Firmilien de Césarée en Cappadoce, qui se montra si actif dans cette controverse. La lettre de Firmilien a été conservée sous le n° 75 dans les lettres de S. Cyprien. Elle dit : « Quelques fidèles ayant soulevé des doutes sur la validité du baptême conféré par les hérétiques, nous avons décidé, *il y a longtemps*, dans le concile tenu à Iconium en Phrygie, avec les évêques de Galatie, de Cilicie et des autres provinces voisines, qu'on maintiendrait contre les hérétiques l'ancienne pratique (de ne pas tenir compte du baptême conféré par eux), et qu'on la soutiendrait[1]. » Vers la fin de la lettre, on lit : « Parmi nous, de même que l'on n'a jamais reconnu qu'une Église, de même n'a-t-on jamais reconnu comme saint que le baptême de cette Église. Quelques-uns ayant eu des doutes sur la validité du baptême conféré par ceux qui admettent de nouveaux prophètes (les montanistes), mais qui cependant paraissent adorer le même Père et le même Fils que nous, nous nous sommes réunis en grand nombre à Iconium; nous avons très-soigneusement examiné la question, *diligentissime tractavimus*, et nous avons arrêté qu'il fallait rejeter tout baptême administré hors de l'Église. » Cette lettre parle donc du concile d'Iconium comme d'un fait déjà ancien, et elle dit aussi qu'il fut occasionné par la question de la validité du baptême conféré par les montanistes. Or comme Firmilien écrivit cette lettre vers le milieu du IIIe siècle, il faut que le concile d'Iconium, dont il parle à plusieurs reprises comme d'une ancienne assemblée, célébrée depuis longtemps, *jampridem,* ait eu lieu environ une vingtaine d'années avant la rédaction de sa lettre. Denys, évêque d'Alexandrie, vers le milieu du IIIe siècle, dit de même : « Ce ne sont pas les Africains (Cyprien) qui ont introduit l'habitude de rebaptiser les hérétiques; cette mesure a été

---

(1) CYPRIANI *Opp.* ed. Bened. (Paris, 1726), p. 145. — MANSI, l. c. p. 914.

prise bien avant Cyprien (πρoὺ πολλοῦ) par d'autres évêques aux synodes, d'Iconium et de Synnada [1]. »

Dans ces deux passages de sa lettre à S. Cyprien, Firmilien, nous donne un nouveau jalon pour fixer la date du synode d'Iconium, en disant formellement à plusieurs reprises : « Nous *nous* sommes réunis à Iconium, *nous* avons examiné la question, *nous* avons arrêté, » etc. Il résulte de là qu'il assista lui-même à ce synode. D'un autre côté le *jampridem* et d'autres expressions analogues nous autorisent à placer ce synode dans les premières années de l'épiscopat de Firmilien ; or, nous savons par Eusèbe [2] que Firmilien florissait déjà sous l'empereur Alexandre Sévère (222-235), en qualité d'évêque de Césarée; aussi pouvons-nous placer, avec Valois et Pagi, la célébration du synode d'Iconium dans les années 230-235 [3]. Baronius admet, par une erreur bien évidente, l'année 258.

Selon toute probabilité, il faut rapporter au synode d'Iconium un passage très-court de S. Augustin dans le ch. III de son livre III *contre Cresconius,* dans lequel il parle d'un synode composé de cinquante évêques orientaux.

Denys le Grand, évêque d'Alexandrie [4], parle, nous l'avons vu, non-seulement du synode d'Iconium, mais encore d'un synode de Synnada, ville également située en Phrygie. Dans ce synode, dit-il, le baptême des hérétiques fut aussi rejeté. On peut conclure de ces paroles que les deux assemblées eurent lieu à peu près en même temps. Nous n'avons pas d'autres renseignements à ce sujet [5].

Nous ne savons que très-peu de chose sur le *concilium Lambesitanum*, qui, dit S. Cyprien dans sa 55e lettre au pape Cornélius [6], « avait été célébré longtemps auparavant dans la *Lambesitana Colonia* (en Numidie) par quatre-vingt-dix évêques; ce synode jugea un hérétique nommé *Privatus* (probablement évêque de Lambèse) et le condamna pour plusieurs graves méfaits. » Les prêtres de Rome parlent aussi de ce Privatus dans leur lettre

(1) Fragment d'une lettre de Denys au prêtre de Rome Philémon, dans Euseb. *Hist. eccles.* VII, 7.

(2) *Hist. eccles.* VI, 26.

(3) Valois, *Observ. sur* Euseb. *Hist. eccles.* VII, 7. — Pagi, *Critica in Annales Baronii,* ad an. 255, n. 16. Cf. Dollinger, *Hippolyt.* S. 171 f.

(4) Dans Euseb. *Hist. eccles.* VII, 7.

(5) Dollinger pense ((*Hipp.* s. 191) que ce synode fut à peu près contemporain de celui de Carthage, sous Agrippinus, par conséquent entre 218 et 222.

(6) Cypriani *Oper.* l. I, p. 84.

à S. Cyprien [1]; mais ils ne donnent pas sur lui de plus amples renseignements.

Un concile plus connu fut celui qui se tint vers l'an 244, à Bostre dans l'Arabie Pétrée (aujourd'hui Bosra et Bosseret, au sujet des erreurs de Bérylle évêque de cette ville. On sait que Bérylle appartenait au parti des monarchiens, désigné ordinairement sous le nom de patripassistes. Cet évêque avait d'autres opinions erronées qui lui étaient particulières, et qu'il est aujourd'hui très-difficile de démêler exactement [2].

La tentative faite par les évêques arabes pour ramener Bérylle de ses erreurs ayant échoué, ils appelèrent à leur aide Origène, qui demeurait alors à Césarée en Palestine [3]. Origène répondit à l'appel, et s'entretint avec Bérylle d'abord en particulier, puis en présence des évêques. Le procès-verbal de la discussion fut rédigé et Eusèbe et S. Jérôme l'ont eu sous les yeux; il s'est perdu depuis. Bérylle revint à la doctrine orthodoxe et exprima plus tard, dit-on, sa reconnaissance à Origène par une lettre particulière [4].

Une autre controverse s'était élevée en Arabie au sujet de l'âme; elle se dissolvait (s'endormait) à la mort comme le corps, pour ressusciter ou se réveiller à la résurrection générale. Sur la demande de l'un des grands synodes arabes, comme Eusèbe le fait remarquer, Origène eut à discuter contre ces hypnopsychites, et il fut aussi heureux que dans l'affaire de Bérylle [5]. Le *Libellus synodicus* [6] ajoute que quatorze évêques assistèrent au synode; mais il n'indique pas plus qu'Eusèbe le lieu où il se tint.

Vers la même époque se seraient aussi tenus deux synodes *asiatiques,* au sujet de l'antitrinitaire (patripassiste) Noël; S. Epiphane est seul à les mentionner, et il le fait sans donner de détail et sans dire où ils eurent lieu [7]. L'assertion de l'auteur du *Prædestinatus* [8] disant que, vers ce temps, on tint un synode en

---

(1) N° 30 de la collection de ses Lettres.
(2) Cf. sur ce point: Ullmann, *de Beryllo Bostremo ejusque doctrina commentatio,* 1835; — Kober, *Beryll von Bostra, eine dogmenhist. Untersuchung, in Tubing. theol. Quartalschrift.* 1848, Heft 1; et Dorner, *Lehre von der person Christi,* 2te Aufl. Bd. 1, S. 545 ff.
(3) Euseb. *Hist. eccl.* VI, 33.
(4) Euseb. *Hist. eccles.* VI, 33. — Hieron. in *Catalogo script. eccl.* c. 60. Le *Libellus synodicus* parle aussi de ce concile, mais sans détails et avec inexactitude.
(5) Euseb. *Hist. eccles.* VI, 37.
(6) Mansi, l. c. t. I, p. 790. — Hard. t. V, p. 1495.
(7) Epiphan. *Hæres.* 57, c. i. Cf. Mansi, l. c. p 790.
(8) Lib. I, c. 37.

Achaïe contre les valésiens, qui enseignaient la mutilation volontaire, est encore plus douteuse, et très-probablement fausse [1]. L'existence de cette secte n'est pas même prouvée.

Nous sommes sur un terrain historique plus solide, en abordant les synodes assez nombreux qui furent célébrés en majeure partie en Afrique, vers le milieu du IIIe siècle. Ce sont les lettres de S. Cyprien qui nous les font surtout connaître. Il parle d'abord, dans sa 66e lettre, d'une réunion de ses collègues (les évêques d'Afrique) et de ses coopérateurs (les prêtres de Carthage), par conséquent d'un synode carthaginois [2], qui eut à décider dans un cas particulier de discipline ecclésiastique. Un chrétien nommé Géminius Victor de Furni, en Afrique, avait à l'approche de la mort désigné pour tuteur de ses enfants mineurs un prêtre nommé Géminius Faustinus. Nous avons vu plus haut qu'un ancien synode d'Afrique, peut-être celui d'Agrippinus, avait défendu de conférer une tutelle à un prêtre, parce qu'un ministre de l'Église ne doit pas s'occuper de semblables affaires temporelles. Le synode de Carthage célébré sous S. Cyprien renouvela cette défense, et ordonna, dans l'esprit de l'ancien concile, qu'on ne dît aucune prière et qu'on n'offrît pas le sacrifice (*oblationes*) pour le défunt Victor, attendu que celui qui avait cherché à enlever un prêtre aux saints autels ne pouvait avoir droit aux prières sacerdotales. Dans la lettre dont nous parlons, S. Cyprien rendit compte à la chrétienté de Furni [3] de cette décision. Les bénédictins de Saint-Maur [4] présument que cette lettre fut écrite avant l'explosion de la persécution de Dèce, ce qui placerait ce synode en 249.

§ 5.

PREMIERS SYNODES A CARTHAGE ET A ROME DANS L'AFFAIRE DES NOVATIENS ET A L'OCCASION DES LAPSI (251).

Le schisme de Félicissimus et la controverse novatienne occasionnèrent bientôt après plusieurs synodes. Lorsque, en 248,

(1) Mansi, l. c. p. 790.
(2) Mansi et les autres auteurs de collections des actes des conciles ont omis ce synode.
(3) Cyprian. *Ep.* 66, p. 114 ed. Bened.
(4) In *Vita S. Cypriani*, c. 5, p. XLVI ed. Bened.

S. Cyprien fut élu évêque de Carthage, il y eut un petit parti de mécontents, composé de cinq prêtres, dont il parle lui-même dans sa 40e lettre. Peu après l'explosion de la persécution de Dèce (au commencement de 250), l'opposition contre Cyprien s'étendit et s'accentua, parce que, dans l'intérêt de la discipline de l'Église, il ne voulait pas avoir toujours égard aux lettres de paix que quelques martyrs donnaient imprudemment aux *lapsi*[1]. On l'accusa d'une dureté exagérée, et son absence (de février 250 jusqu'au mois d'avril ou de mai 251) favorisa les progrès du parti qui se formait contre lui. Une circonstance fortuite fit éclater le schisme. Cyprien avait, du fond de sa retraite, enenvoyé deux évêques et deux prêtres à Carthage pour distribuer des secours aux fidèles pauvres (plusieurs avaient été ruinés par la persécution). Le diacre Félicissimus s'opposa aux envoyés de Cyprien, peut-être parce qu'il considérait comme un droit exclusif des diacres le soin des pauvres, et qu'il ne voulait pas tolérer pour une affaire semblable les commissaires spéciaux de l'évêque. Ceci se passait à la fin de 250 ou au commencement de 251. Félicissimus avait été ordonné diacre par le prêtre Novat, à l'insu de Cyprien, probablement pendant la retraite forcée de celui-ci. Or, abstraction faite de ce qu'une pareille ordination avait de contraire à tous les canons de l'Église, Félicissimus était personnellement indigne de toute promotion, à cause de son caractère astucieux et fier et de ses mœurs corrompues[2]. Cyprien, averti par ses commissaires, excommunia Félicissimus et quelques-uns de ses partisans, rebelles comme lui à l'autorité épiscopale[3]; mais le signal de la révolte était donné, et Félicissimus eut bientôt avec lui les cinq prêtres anciens adversaires de Cyprien, ainsi que tous ceux qui accusaient l'évêque d'être trop sévère à l'égard des *lapsi* et de mépriser les lettres des martyrs. Ceux-ci contribuèrent a donner à l'opposition un tout autre caractère. Jusqu'alors elle n'avait été composée que de quelques prêtres désobéissants; désormais le parti prit pour cri de guerre la dureté de l'évêque à l'égard des *lapsi* : aussi non-seulement les *lapsi*, mais encore quelques confesseurs (*confessores*) qui avaient été blessés du peu d'égards de Cyprien pour les *libelli pa-*

---

(1) Cf. CYPRIANI *Ep.* 14.
(2) Cf. CYPRIANI *Epp.* 49, 37, 35. — WALCH, *Ketzerhist*, Bd. II, S. 296.
(3) *Ep.* 38.

cis, grossirent les rangs de la révolte [1]. On ne sait si Novat était du nombre des cinq prêtres qui furent le premier noyau du parti. Après avoir rappelé en vain le parti rebelle à l'obéissance [2], Cyprien revint à Carthage un an après les fêtes de Pâques de 251 [3], et il écrivit son livre *de Lapsis* comme préambule au synode qu'il réunit aussitôt après, probablement durant le mois de mai 251 [4]. Le concile se composa d'un grand nombre d'évêques [5] et de quelques prêtres et diacres [6]; il excommunia Félicissimus et les cinq prêtres, après les avoir entendus [7], et exposa en même temps les principes à suivre à l'égard des *lapsi*, après avoir scrupuleusment examiné les passages de l'Écriture ayant trait à cette question [8]. Les décrets sur cette matière furent réunis dans un livre [9] qu'on peut considérer comme le premier livre pénitentiaire qui ait paru dans l'Église; malheureusement il n'existe plus. Cyprien nous en fait connaître les principales dispositions dans sa 52e lettre; elles portent : qu'il ne faut pas enlever aux *lapsi* toute espérance, pour ne pas les pousser, en les excluant de l'Église, à abandonner la foi, à retomber dans la vie païenne; que cependant il faut leur imposer une longue pénitence, et les punir proportionnellement à leur faute [10]. Il est évident, continue Cyprien, qu'il faut agir différemment avec ceux qui sont allés pour ainsi dire au-devant de l'apostasie, en prenant spontanément part aux sacrifices impies des païens, et ceux qui ont été en quelque sorte contraints à cet odieux sacrilége après de longues luttes et de cruelles souffrances; avec ceux qui ont entraîné avec eux dans leur crime leur femme, leurs enfants, leurs domestiques, leurs amis, leur faisant ainsi partager leur défection, et ceux qui n'ont été que des victimes, qui ont sacrifié aux dieux pour pouvoir sauver leurs familles et leurs maisons; qu'on faisait déjà une différence entre les *sacrificati* et les *libellatici*, c'est-à-dire entre ceux qui avaient réellement

(1) Walch, l. c. S. 305.
(2) Walch, l. c. S. 299.
(3) Cyprian. *Ep.* 40, p. 55. ed. Bened.
(4) Cypr. *Ep.* 40, p. 55; *Ep.* 52, p. 67. Cf. *Vita Cypriani* de Prudence Maran, n. 18, dans la même édition, p. lxxx.
(5) Cypr. *Ep.* 52, p. 67.
(6) Cypr. *Ep.* 55, p. 87.
(7) Cypr. *Ep.* 62, p. 57; *Ep.* lv, p. 79 et 83.
(9) *Ep.* 52, p. 67.
(10) Cyprien en parle dans son *Ep.* 52, p. 67.

sacrifié aux dieux et ceux qui, sans faire acte formel d'apostasie, avaient profité de la faiblesse des fonctionnaires romains, les avaient séduits et s'étaient fait donner de fausses attestations; qu'il fallait réconcilier immédiatement les *libellatici*, mais soumettre les *sacrificati* à une longue pénitence et ne les réconcilier qu'au moment de leur mort [1] ; enfin que, quant aux évêques et aux prêtres, il fallait aussi les admettre à la pénitence, mais ne plus leur permettre aucune fonction épiscopale ou sacerdotale [2].

Jovin et Maxime, deux évêques du parti de Félicissimus, qui avaient été déjà repris auparavant par neuf évêques pour avoir sacrifié aux dieux et pour avoir commis d'abominables sacriléges, comparurent devant le synode de Carthage. Le synode renouvela la sentence portée antérieurement contre eux; mais, malgré cet arrêt, ils osèrent encore se présenter avec plusieurs de leurs partisans au synode de Carthage tenu l'année suivante [3].

Cyprien et les évêques réunis autour de lui envoyèrent leurs décisions synodales de 251, à Rome, au pape Corneille, pour obtenir son assentiment à l'égard des mesures prises contre les *lapsi* [4] : il était d'autant plus nécessaire de s'entendre au sujet de ces mesures, que l'Église romaine avait aussi été troublée par le schisme novatien [5]. Le pape Corneille réunit à Rome, dès l'automne, probablement au mois d'octobre 251 [6], un synode composé de soixante évêques, sans compter les prêtres et les diacres; le synode confirma les décrets de celui de Carthage et excommunia Novatien et ses partisans. Les deux auteurs qui nous ont conservé ces faits sont Cyprien [7] et Eusèbe [8]. Il faut remarquer que plusieurs éditeurs des actes des conciles et plusieurs historiens, comprenant mal les documents originaux, ont fait

(1) Cypr. *Ep.* 52, p. 67.
(2) Cypr. *Ep.* 52, p. 69, 70, 71.
(3) Cypr. *Ep.* 68, p. 119, 120.
(4) Cypr. *Ep.* 55, p. 84. Cf. Walch, *Ketzerhist.* (Hist. des hérét.), Bd. II, S. 308.
(5) Cypr. *Ep.* 52, p. 67 et 68.
(6) Cf. sur ce schisme la dissertation du Dr Héfélé insérée dans le *Freiburger Kirchenlexicon.* Bd. VII, S. 658 ff.
(7) Cf. *de Vita Cypriani,* dans l'édit. des Bénéd. de Saint-Maur, p. xcii.
(8) *Ep.* 52.
(9) VI, 43, p. 242, 245, ed. Mog.

des deux synodes de Carthage et de Rome (251) quatre conciles[1]; le *Libellus synodicus* parle aussi d'un autre concile qui aurait été tenu la même année à Antioche, encore au sujet des novatiens ; mais on ne peut guère s'en rapporter au *Libellus* quand il est seul à parler d'un fait[2].

Le schisme de Novatien ne put être extirpé par ces synodes; les partisans de Félicissimus et de Novatien firent de grands efforts pour dominer la situation, les novatiens de Carthage parvinrent même à mettre à leur tête un évêque de leur parti nommé Maxime, et ils envoyèrent à Rome les plaintes les plus vives au sujet de la prétendue sévérité de Cyprien; comme d'un autre côté la persécution qui s'annonçait obligeait à prendre de nouvelles mesures à l'égard des *lapsi*, Cyprien réunit aux ides de mai 252 un nouveau concile à Carthage, auquel se rendirent soixante-six évêques[3]. C'est probablement le concile où furent aussi traités deux points soumis aux Pères par l'évêque africain Fidus[4]. Fidus se plaignit d'abord de ce que Thérapius, évêque de Bulla (près d'Hippone), avait reçu trop tôt dans la communion de l'Église le prêtre Victor, et sans lui avoir imposé au préalable la pénitence qu'il méritait. Le synode déclara que c'était évidemment contraire aux décisions antérieures des conciles; mais qu'il voulait se contenter pour cette fois de blâmer l'évêque Thérapius, sans déclarer invalide la réconciliation du prêtre Victor. En second lieu, Fidus émit l'opinion qu'il fallait baptiser les enfants, non pas le jour de leur naissance, mais huit jours après, pour observer à l'égard du baptême le délai prescrit autrefois pour la circoncision. Le synode condamna unanimement cette opinion, déclarant qu'on ne pouvait retarder ainsi de conférer la grâce aux nouveau-nés[5].

Mais l'affaire principale du synode fut celle des *lapsi*, et la 54e lettre de S. Cyprien nous rend compte de ce qui se passa à

---

(1) Cf. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. III, art. 8, sur S. Corneille, etc., et la note V, p. 197 et p. 348 ed. Brux. 1743. Cf. Walch, *Hist. der Kirchenversamml.* (Histoire des conciles), S. 102, an. 1.

(2) Mansi, t. I, p. 867, 871. — Hard. t. V, p. 1498. — Walch, S. 103.

(3) Cypriani *Ep.* 59, p. 97, *Ep.* 55, p. 84.

(4) Tillemont, l. c. t. IV, p. 46, art. 30 sur S. Cyprien, et don Ceillier, *Hist. génér. des auteurs sacrés*, t. III, p. 585 et 588, ont montré qu'il ne faut pas supposer ici deux conciles, comme l'a fait Prudence Maran, *Vita S. Cypriani*, p. xcviii.

(5) Cyprian. *Ep.* 60, *ad Fidum*, p. 97 sq.

ce sujet. Le synode, dit-il, décida qu'eu égard à la persécution imminente, on pourrait réconcilier immédiatement tous ceux qui auraient témoigné du repentir, afin de les préparer au combat par les sacrements : *Idoneus esse non potest ad martyrium qui ab Ecclesia non armatur ad prœlium* [1]. En adressant sa lettre synodale au pape Corneille (c'est précisément la 54e lettre de S. Cyprien), le concile dit formellement : *Placuit nobis, sancto Spiritu suggerente* [2].

L'hérétique Privatus, de la *colonia Lambesitana,* probablement évêque de cette ville, qui, comme nous l'avons vu, avait déjà été condamné, voulut paraître au concile; mais il ne fut point admis. On n'admit pas non plus les évêques Jovin et Maxime, partisans de Félicissimus, condamnés comme lui, et le faux évêque Félix, sacré par Privatus lorsqu'il était déjà hérétique. Ils se réunirent alors avec l'évêque Repostus Suturnicensis [3], qui avait sacrifié durant la persécution, et ils donnèrent pour évêque au parti relâché de Carthage [4] le prêtre Fortunatus, un des cinq adversaires primitifs de S. Cyprien.

Quelque temps après, un nouveau synode se réunit à Carthage au sujet des évêques espagnols Martial et Basilides. Tous les deux avaient été déposés pour des fautes graves, notamment pour avoir renié la foi. Basilides s'était jugé lui-même indigne de la dignité épiscopale, et déclaré satisfait si, après avoir subi sa pénitence, on le recevait à la communion laïque. Martial avait également avoué sa faute. Mais, au bout de quelque temps, ils s'adressèrent tous les deux à Rome, et, au moyen de faux rapports, ils parvinrent à tromper le pape Etienne, qui demanda que Basilides fût rétabli dans son Église, quoique Sabinus eût déjà été élu pour lui succéder. Plusieurs évêques espagnols soutinrent les prétentions de Basilides et de Martial, et se rangèrent, paraît-il, de leur côté; mais les Églises de Léon, des Asturies et d'Emérita écrivirent à ce sujet aux évêques africains, et leur

(1) Cypriani *Ep.* 54, p. 78. Routh a réimprimé et commenté cette lettre de S. Cyprien (*Reliquiæ sacræ,* t. III, p. 69 sqq. et p. 108 et sqq.) Ce même ouvrage contient aussi les actes de tous les autres synodes tenus par S. Cyprien et accompagnés d'un commentaire.

(2) Cypr. *Ep.* 54, p. 79 sq. Cf. sur ce concile *Vita S. Cypriani* dans l'édit. des Bénéd. de Saint-Maur, p. xciv.

(3) Est-ce bien ainsi qu'il faut lire? Cf. les notes de l'édit. de S. Cyprien par les Bénéd. de Saint-Maur, p. 457.

(4) Cypr. *Ep.* 55, p. 84. Cf. *Vita Cypriani,* p. xcvi.

envoyèrent deux députés, les évêques Sabinus et Félix, probablement les successeurs élus de Basilides et de Martial. L'évêque de Saragosse Félix les appuya par une lettre particulière. S. Cyprien réunit alors un concile composé de trente-sept évêques; nous possédons dans sa 68ᵉ épître la lettre synodale de l'assemblée, qui confirma la déposition de Martial et de Basilides, déclara légitime et régulière l'élection de leurs successeurs, et blâma les évêques qui avaient parlé en faveur des évêques déposés et engagé le peuple à entrer en communion ecclésiastique avec eux [1].

§ 6.

SYNODES DE 255 ET 256 RELATIFS AU BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES.

Aux synodes concernant les *lapsi* succédèrent trois conciles africains pour décider de la valeur du baptême conféré par les hérétiques. Nous avons vu que trois synodes antérieurs, l'un de Carthage présidé par Agrippinus, deux de l'Asie Mineure (celui d'Iconium présidé par Firmilien et celui de Synnada tenu à la même époque) avaient déclaré que le baptême conféré par des hérétiques était invalide. Ce principe et la pratique conforme de l'Asie Mineure occasionnèrent, vers la fin de 253, un conflit entre le pape Etienne et les évêques de l'Asie Mineure, Hélénus de Tarse et Firmilien de Césarée, soutenus par tous les évêques de Cilicie, de Cappadoce et des provinces voisines; cette querelle s'envenima au point qu'Étienne, dit Denys le Grand [2], menaça ces évêques de l'excommunication parce qu'ils réitéraient le baptême conféré par les hérétiques. Denys le Grand intervint auprès du pape en faveur des évêques de l'Asie Mineure, et la lettre qu'il écrivit empêcha qu'ils ne fussent exclus de l'Église [3]. La première phrase de cette lettre permettrait même

(1) Cypr. *Ep.* 68, p. 117 sq.
(2) Dans Euseb. *Hist.eccl.* VII, 5.
(3) Eusèbe a conservé un fragment de cette lettre, *Hist. eccles.* VII, 5. Ce fragment laisse deviner qu'elle renfermait plus que ce qu'en a conservé Eusèbe, notamment une prière en faveur des évêques de l'Asie Mineure. Cf. les paroles d'une autre lettre de Denys : *de his omnibus ego ad illum* (*Stephanum*) *epistolam misi rogans atque obtestans.* (Euseb., l. c.) Cf. sur ce point *Vita S. Cypriani* de Prudence Maran, dans l'édit. des *Œuvres* de S. Cyprien par les Béned. de Saint-Maur, p. cx.

de supposer que la paix fut complétement rétablie, et que les évêques de l'Asie Mineure se conformèrent à la demande du pape; cependant on retrouve plus tard Firmilien encore en opposition avec Rome.

Les Orientaux suscitèrent donc la controverse du baptême des hérétiques avant S. Cyprien, et lorsque Eusèbe dit [1] : Πρῶτος τῶν τότε Κυπριανὸς, κ. τ. λ., il faut entendre ainsi ce passage : Cyprien fut le plus *considérable,* et en ce sens le premier de ceux qui demandèrent qu'on rebaptisât les hérétiques [2].

Voici maintenant quel a été le rôle de l'Église latine d'Afrique, et en particulier de S. Cyprien, dans cette controverse. Quelques évêques africains étant d'avis qu'il ne fallait pas rebaptiser ceux qui abandonnaient les sectes hérétiques pour rentrer dans l'Église [3], dix-huit évêques de Numidie, qui étaient d'une opinion différente et rejetaient le baptême des hérétiques, demandèrent au synode de Carthage de 255 [4] s'il fallait rebaptiser, au moment où ils rentraient dans l'Église, ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques ou les schismatiques [5]. Ce synode, présidé par S. Cyprien, comptait trente et un évêques [6]; la 70e lettre de Cyprien n'est autre chose que la réponse du synode aux dix-huit évêques numides; elle déclare « que leur opinion par rapport au baptême des hérétiques est parfaitement juste : car personne ne peut être baptisé hors de l'Église, vu qu'il n'y a qu'un baptême, lequel est dans l'Église. »

Peu après Cyprien, de nouveau consulté sur la même question par Quintus évêque en Mauritanie, qui lui envoya le prêtre Lucien, adressa en réponse la lettre synodale du concile qui venait de se séparer, et il développa en outre dans une lettre particulière jointe à cette pièce officielle son opinion personnelle sur l'invalidité du baptême des hérétiques, et il répondit à quelques objections [7].

Tous les évêques d'Afrique ne furent probablement pas satis-

---

(1) *Hist. eccles.* VII, 3.
(2) Cf. *Vita Cypriani,* l. c. p. CXI.
(3) CYPR. *Ep.* 71, p. 126.
(4) Cette date est du moins probable. Cf. *Vita Cypriani,* l. c. p. CXI.
(5) CYPR. *Ep.* 70, p. 124.
(6) On trouve leurs noms et ceux des dix-huit évêques numides au commencement de l'*Ep.* 70 de CYPR.
(7) CYPR. *Ep.* 71, p. 126 sq.

faits de ces décisions [1] et quelque temps après, vers 256, Cyprien se vit obligé de réunir un second et plus grand concile à Carthage, auquel assistèrent soixante et onze évêques. On y traita, rapporte S. Cyprien [2], une foule de questions; mais le point capital fut le baptême des hérétiques. La lettre synodale de cette grande assemblée, adressée au pape Étienne, forme la 70e lettre de S. Cyprien. Le concile envoya aussi au pape la lettre du synode précédent aux dix-huit évêques numides, ainsi que la lettre de S. Cyprien à Quintus, et il déclara très-explicitement « que celui qui abandonnait une secte devait être rebaptisé, » en ajoutant « qu'il ne suffisait pas (*parum est*) d'imposer les mains à de tels convertis, *ad accipiendum Spiritum sanctum,* s'ils ne recevaient aussi le baptême de l'Église. » Le même synode décida que les prêtres et les diacres qui avaient abandonné l'Église catholique pour embrasser une secte, de même que ceux qui avaient été ordonnés par de faux évêques sectaires, ne pouvaient, en rentrant dans l'Église, être admis qu'à la communion laïque. A la fin de sa lettre, le synode exprime l'espoir que ces décisions obtiendront l'assentiment d'Etienne; trop souvent, ajoute-t-il, on n'aime pas à renoncer à une opinion qu'on a défendue, et plus d'un évêque, sans rompre avec ses collègues, sera sans doute tenté de persévérer dans la coutume qu'il avait embrassée; le synode n'a pas du reste l'intention de faire violence à quelqu'un ou de prescrire une loi universelle, attendu que chaque évêque peut dans l'administration de son Église faire prévaloir sa volonté et en doit rendre compte à Dieu [3]. « Ces paroles, a remarqué Mattes [4], trahissent, ou bien le désir qu'ont les évêques d'Afrique de voir Etienne produire par son autorité l'accord qui n'existait pas encore et qu'il n'était pas facile d'établir, ou bien leurs appréhensions parce qu'ils savent qu'il y a à Rome une pratique qui ne s'accorde pas avec l'opinion de Cyprien. » Ces appréhensions étaient fondées, car le pape Etienne fut très-mécontent des décisions du concile de Carthage; il ne permit pas aux

---

(1) « Nescio qua præsumptione ducuntur quidam de collegis nostris, ut putent eos, qui apud hæreticos tincti sunt, quando ad nos venerint, baptizare non oportere, » dit S. Cyprien dans sa lettre 71 à Quintus, par conséquent après le concile de 255.
(2) *Ep.* 72.
(3) Cypriani *Ep.* 72, p. 128 sq.
(4) Mattes, *Abhandlung über die Ketzertaufe* (Dissertation sur le baptême des hérétiques) in *Tubinger Quartalschrift,* 1849, S. 586.

députés des évêques africains de comparaître devant lui, refusa d'entrer en communion avec eux, défendit à tous les fidèles de les recevoir dans leurs maisons, et n'hésita pas à appeler S. Cyprien un faux chrétien, un faux apôtre, un ouvrier fourbe, *dolosus operarius*. C'est du moins ce que raconte Firmilien [1]. Le pape Etienne se prononça donc très-explicitement pour la valididé du baptême des hérétiques, et contre la coutume de réitérer le baptême de ceux qui l'avaient déjà reçu des hérétiques. On a malheureusement perdu la lettre qu'il écrivit à cette occasion à Cyprien; mais celui-ci et Firmilien nous en ont conservé quelques fragments, et ce sont ces courts fragments qui, avec les commentaires de Cyprien et de Firmilien [2], peuvent nous faire connaître avec quelque certitude la manière dont Etienne envisageait la question du baptême des hérétiques.

On admet communément que S. Cyprien répondit à cette décision d'Etienne en convoquant un troisième concile à Carthage; mais il est possible aussi que l'assemblée ait eu lieu *avant* l'arrivée de la lettre de Rome [3]. Elle se composa de quatre-vingt-sept évêques (deux étaient représentés par un même mandataire, Natalis, évêque d'Oëa), venus de l'Afrique proconsulaire, de la Numidie et de la Mauritanie; d'un grand nombre de prêtres et de diacres; une foule de peuple assista aussi au synode. Les actes de ce synode, qui existent encore, nous apprennent qu'il s'ouvrit le 1er septembre, mais l'année n'est pas indiquée [4]. Il est probable que ce fut en 256 [5].

On lut d'abord la lettre de l'évêque africain Jubaianus à Cyprien sur le baptême des hérétiques, et la réponse de Cyprien [6]; puis une seconde lettre de Jubaianus, dans laquelle celui-ci déclarait se rattacher maintenant à l'opinion de Cyprien. L'évêque de Carthage demanda alors que chaque évêque présent exprimât librement son opinion sur le baptême des hérétiques, il déclara qu'on ne jugerait ou n'excommunierait personne pour des différences d'opinion; car, ajoutait-il, personne dans l'assemblée

(1) Dans Cyprien, *Ep.* 75, p. 150-151. Cf. *Vita Cypriani*, l. c. p. cxii sq.
(2) *Lettres* 74 et 75 de S. Cyprien.
(3) Cf. Mattes, S. 587.
(4) Ces actes sont imprimés. Cf. Cypriani *Opera*, p. 329 sq. ed. Bened. — Mansi, t. I, p. 951 sq. et Hard. t. I, p. 159 sq.
(5) Cf. *Vita S. Cypriani*, l. c. p. cxvi.
(6) *Epist.* 73.

ne veut se donner comme l'*episcopus episcoporum* et ne songe contraindre ses collègues à lui céder, en leur inspirant une crainte tyrannique (peut-être était-ce une allusion au pape Etienne). Là-dessus les évêques donnèrent leur vote par ordre hiérarchique, Cyprien le dernier, déclarant tous que le baptême conféré par les hérétiques était invalide et qu'il fallait rebaptiser, avant de les admettre dans l'Église, ceux qui auraient été baptisés par les hérétiques.

Vers la même époque, Cyprien envoya le diacre Rogatien avec une lettre à Firmilien, évêque de Césarée, pour lui apprendre comment avait été résolue en Afrique la question du baptême des hérétiques. Il lui communiqua en même temps, à ce qu'il paraît, les actes et les documents qui avaient trait à cette affaire. Firmilien se hâta d'exprimer dans une lettre qui existe encore son plein assentiment aux principes de Cyprien. Cette lettre de Firmilien forme le nº 75 du recueil des lettres de S. Cyprien; son contenu n'est, en général, qu'un écho de l'opinion de S. Cyprien et des griefs de ce dernier contre Etienne; seulement on voit dans Firmilien une plus grande vivacité et une plus violente passion contre le pape Etienne, à tel point que Molkenbuhr, professeur à Paderborn, a toujours pensé qu'une lettre aussi irrévérencieuse envers le pape ne pouvait être authentique [1].

On ignore complétement ce qui se passa ensuite entre Cyprien et Etienne; mais il est certain que la communion ecclésiastique ne fut pas rompue entre eux. La persécution qui éclata bientôt après contre les chrétiens, sous l'empereur Valérien, en 257, apaisa probablement la controverse. Le pape Etienne mourut martyr durant cette persécution, au mois d'août 257 [2]; son successeur Xyste reçut de Denys le Grand, qui avait déjà été médiateur dans cette controverse du baptême des hérétiques, trois lettres dans lesquelles l'auteur s'efforçait d'amener une conciliation; le prêtre romain Philémon en reçut aussi une de Denys [3]. Ces tentatives furent couronnées de succès : car Pontius, diacre de Cyprien et son biographe, nomme le pape Xyste *bonus et pa-*

(1) Molkenbuhr, *Binæ dissertationes de Firmiliano*, dans Migne, *Cursus Patrologiæ*, t. III, p. 1357 sq. Sur Molkembuhr Vgl. das *Freiburger Kirchenlex.* Bd. VII, S. 218.
(2) Cf. *Vita S. Cypriani*, l. c. p. cxvi.
(3) Euseb. *Hist. eccl.* VII, 5, 7 et 9. Cf. *Vita Cypriani*, l. c. p. cx.

cificus sacerdos, et l'on écrivit le nom de ce pape dans les diptyques d'Afrique [1]. La 82e lettre de Cyprien prouve aussi que le lien entre Rome et Carthage ne fut pas rompu, puisque Cyprien envoya une députation à Rome durant la persécution pour avoir des renseignements sur le sort de l'Église romaine, sur celui du pape Xyste, et en général sur la marche de la persécution. Bientôt après, le 14 septembre 258, Cyprien tomba à son tour victime de la persécution de Valérien.

Il nous reste, pour comprendre complétement la controverse du baptême des hérétiques, à exposer avec plus de précision les opinions et les assertions de Cyprien et d'Etienne.

1. On se demande avant tout lequel des deux avait l'antiquité chrétienne de son côté.

a. Cyprien dit dans sa 73e lettre [2] : « L'usage n'est pas nouveau parmi nous de baptiser les hérétiques qui rentrent dans l'Eglise : car il y a déjà bien des années que, sous l'épiscopat d'Agrippinus, de sainte mémoire, un grand nombre d'évêques résolurent cette question dans un synode, et, *depuis lors* jusqu'à nos jours, des milliers d'hérétiques ont reçu le baptême sans difficulté. » Cyprien, voulant démontrer l'antiquité de cet usage, ne peut donc le faire remonter au delà d'Agrippinus, c'est-à-dire au delà du commencement du IIIe siècle (environ 220 après Jésus-Christ), et ses propres paroles, surtout le *depuis lors, exinde,* constatent que ce fut Agrippinus qui introduisit cette pratique en Afrique.

b. Dans un autre passage de cette lettre Cyprien ajoute [3] : « Les défenseurs du baptême des hérétiques, ayant été vaincus par nos raisonnements (*ratione*), nous opposent la coutume, *qui ratione vincuntur, consuetudinem nobis opponunt.* » Si Cyprien avait pu nier que la pratique de ses adversaires fût la plus ancienne, il aurait dit : Ils ont tort s'ils en appellent à la coutume, elle est évidemment contre eux. Mais Cyprien ne dit rien dans ce sens; il reconnaît que ses adversaires ont la coutume pour eux, et il ne cherche qu'à enlever à ce fait sa force probante en demandant : « La coutume a-t-elle donc plus de prix que la vérité? *quasi consuetudo major sit veritate,* » et en ajoutant : « Dans les

(1) Cf. *Vita Cypriani,* l. c. p. CXX.
(2) Page 130.
(3) L. c. p. 133.

choses spirituelles il faut observer ce que le Saint-Esprit a révélé de meilleur (dans la suite), *id in spiritualibus sequendum, quod in melius fuerit a Spiritu sancto revelatum.* » Il se rattache par conséquent à l'idée d'un *progrès* opéré par les révélations successives du Saint-Esprit.

c. Dans un troisième passage de cette lettre [1], S. Cyprien reconnaît explicitement que l'ancienne coutume était de ne pas rebaptiser ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques. « On pourrait, dit-il, me faire cette objection : Que sont devenus ceux qui, dans le passé, rentrant de l'hérésie dans l'Église, n'ont pas été rebaptisés ? » Il reconnaît donc que dans le passé, *in præteritum,* les convertis n'ont pas été rebaptisés. Cyprien répond à cette question : « La miséricorde divine saura bien venir à leur aide ; mais parce qu'on a erré autrefois, ce n'est pas une raison pour errer toujours, *non tamen quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est* : c'est-à-dire *autrefois* on n'a pas rebaptisé les convertis, mais c'était une faute, et pour l'avenir le Saint-Esprit a révélé ce qu'il était meilleur de faire, *in melius a Spiritu sancto revelatum.*

d. Quand le pape Etienne en appelle à la *tradition*, Cyprien ne répond pas en niant le *fait,* il le reconnaît; mais il cherche à en diminuer la valeur en nommant cette tradition une tradition humaine et non légitime, *humana traditio, non legitima* [2].

e. Firmilien soutenait aussi [3] que la tradition à laquelle en appelait Etienne était purement humaine, et il ajoutait que l'Église romaine avait encore en d'autres points dévié de la pratique de l'Église primitive, par exemple dans la célébration de la Pâque. Cet exemple n'était cependant pas bien choisi, puisque la pratique pascale de l'Eglise romaine remontait au prince des apôtres.

f. Firmilien dit, dans un autre passage de cette même lettre [4], que c'était aussi anciennement la coutume des Églises d'Afrique de ne pas rebaptiser les convertis : « Vous autres Africains, écrit-il, vous pouvez répondre à Etienne qu'ayant reconnu la vérité, vous avez renoncé à l'erreur de votre ancienne coutume :

---

(1) Page 136.
(2) *Epist.* 74, p. 139.
(3) Dans Cyprien, *Ep.* 75, p. 144.
(4) P. 149.

Vos dicere Afri potestis, cognita veritate errorem vos consuetudinis reliquisse. » Toutefois, Firmilien croit qu'il en était autrement en Asie Mineure, et que l'habitude d'y rebaptiser les convertis remontait à une époque très-éloignée; mais dès qu'il veut en donner la preuve, il ne trouve que celle-ci [1] ; « Nous ne nous *souvenons pas* quand cette pratique a commencé chez nous. » Il en appelle en dernier lieu au synode d'Iconium [2], qui, on le sait, n'a été célébré que vers l'an 230.

g. Même en Afrique, tous les évêques ne se prononcèrent pas pour la nécessité d'un nouveau baptême [3], ce qui aurait certainement eu lieu si la pratique d'Agrippinus et de Cyprien avait toujours et de tout temps prédominé en Afrique.

h. Un témoignage fort grave en faveur d'Etienne et qui prouve que l'ancienne coutume était de ne pas rebaptiser, est celui de l'auteur anonyme du livre *de Rebaptismate*, contemporain et probablement collègue de Cyprien [4]. Cet auteur dit que la pratique soutenue par Etienne, celle qui consistait à imposer simplement les mains aux convertis sans les rebaptiser, est consacrée par l'antiquité et par la tradition ecclésiastique, *vetustissima consuetudine ac traditione ecclesiastica,* consacrée comme une observance ancienne, mémorable et solennelle de tous les saints et de tous les fidèles, *prisca et memorabilis cunctorum emeritorum sanctorum et fidelium solemnissima observatio,* qui a pour elle l'autorité de toutes les Eglises, *auctoritas omnium Ecclesiarum,* mais dont malheureusement quelques-uns se sont écartés par la manie des innovations [5].

i. S. Vincent de Lérins est d'accord avec l'auteur que nous venons de citer, quand il dit qu'Agrippinus de Carthage fut le *premier* qui introduisit la coutume de rebaptiser, *contra divinum canonem, contra universalis Ecclesiæ regulam, contra morem atque instituta majorum;* mais que le pape Etienne condamna l'innovation et rétablit la tradition, *retenta est antiquitas, explosa novitas* [6].

---

(1) P. 149.
(2) P. 149 et 145.
(3) Cf. Cypr. *Ep.* 71. Voy. plus haut, p. 111.
(4) Reimprimé à la fin des *Œuvres* de S. Cyprien, dans l'édit. de Saint-Maur, p. 353 sq. Quant à l'auteur, voy. *Vita Cypriani*, l. c. p. cxxvi, et Mattes, l. c. p. 591.
(5) Cf. le commencement de ce livre, l. c. p. 353.
(6) *Commonitorium*, c. 9.

j. S. Augustin croit aussi que la coutume de ne pas rebaptiser les hérétiques est de tradition apostolique, *credo ex apostolicâ traditione venientem*, et que ce fut Agrippinus qui le premier abolit cette coutume très-sûre, *saluberrima consuetudo*, sans réussir à la remplacer par une coutume meilleure, ainsi que le pensait S. Cyprien [1].

k. Mais le témoignage le plus grave dans cette question est celui des *Philosophumena*, dans lesquels Hippolyte, qui écrivait vers 230, atteste explicitement que l'usage de rebaptiser ne fut admis que sous le pape Calliste, par conséquent entre 218 et 222 [2].

Avant d'arriver à la conclusion qui se déduit de toutes ces preuves, il nous reste à examiner quelques textes qui paraissent en opposition avec ceux que nous venons de citer.

α. Dans son livre *de Baptismo* [3], qu'il écrivit étant encore catholique, et avant cet ouvrage dans un écrit grec [4], Tertullien laisse voir qu'il ne croit pas à la valeur du baptême conféré par des hérétiques. Mais, en y regardant de près, on trouve qu'il ne parlait pas de *tout* baptême d'hérétique, mais uniquement du baptême des hérétiques qui avaient *un autre Dieu et un autre Christ*. D'ailleurs, abstraction faite de cette question, on sait que Tertullien est toujours porté au rigorisme; et puis vivant au commencement du IIIe siècle à Carthage, étant par conséquent contemporain d'Agrippinus, peut-être même faisant partie de son clergé, il a dû être porté à résoudre cette question comme Agrippinus la résolvait, et son livre *de Baptismo* a bien pu exercer une influence décisive sur les résolutions du synode de Carthage [5]. Tertullien ne prétend pas du reste que la coutume primitive de l'Eglise fût de rebaptiser; ses paroles indiquent plutôt qu'il croit le contraire. Il dit : *Sed circa hæreticos sane quid custodiendum sit, digne quis retractet,* c'est-à-dire : « Il serait utile que quelqu'un étudiât de nouveau (ou examinât de plus près) ce qu'il y a à faire par rapport aux hérétiques c'est-à-dire par rapport à leur baptême [6]. »

---

(1) *De baptism. c. Donat.* II, 7 (12).
(2) Cf. plus haut, S. 96.
(3) C. 15.
(4) C. 15.
(5) Cf. Dollinger, *Hippolyt.* S. 191.
(6) Mattes, l. c. S. 594.

β. Denys le Grand dit dans un passage qui nous a été conservé ar Eusèbe[1] : « Ce ne sont pas les Africains qui les premiers ont ntroduit cette pratique (de rebaptiser les convertis); elle est lus ancienne, elle a été autorisée par des évêques qui ont vécu ien avant eux, et dans les Églises les plus nombreuses. » omme cependant il ne cite avant les Africains que les synodes l'Iconium et de Synnada, son expression : *elle est bien antérieure,* e peut se rapporter qu'à ces assemblées.

γ. Clément d'Alexandrie parle très-dédaigneusement du baptême des hérétiques et le nomme « une eau étrangère[2], » il ne lit cependant pas qu'on soit dans l'habitude de renouveler ce aptême[3].

δ. Les canons apostoliques 45 et 46 (ou 46 et 47 d'après n autre ordre) parlent de l'invalidité du baptême des hérétiques[4]; mais la question est de savoir quelle est la date de es deux canons, peut-être sont-ils contemporains des synodes l'Iconium et de Synnada, peut-être même plus récents[5].

Ces textes ne peuvent donc compromettre la valeur historique le cette conclusion, qui ressort de tous les documents que nous vons cités plus haut, c'est que dans l'ancienne Eglise ceux qui evenaient à la foi orthodoxe, après avoir été baptisés par les érétiques, n'étaient pas rebaptisés, *s'ils avaient reçu ce baptême u nom de la Trinité ou de Jésus.*

2. Voyons maintenant si le pape Etienne tenait pour valide le aptême conféré par *tous* les hérétiques, sans aucune exception i condition. On sait que le synode d'Arles de 314[6], ainsi que le oncile de Trente[7], enseignent, que le baptême des hérétiques 'est valide qu'autant qu'il a été administré au nom du Père, lu Fils et du Saint-Esprit. Les opinions et les assertions d'Etienne étaient-elles conformes à cette doctrine de l'Eglise?

A première vue, Etienne paraît avoir été trop loin et avoir dmis *tout* baptême d'hérétique de quelque manière qu'il eût été

(1) *Hist. eccles.* VII, 7.
(2) *Stromat.* lib. I, c. 19, ad finem t. I, p. 375, ed Pott. Venet.
(3) Cf. MATTES, l. c., p. 593.
(4) HARD. t. I, p. 22. — MANSI, t. I, p. 39.
(5) DREY les tient pour plus anciens, dans ses *Recherches sur les constitutions et les canons des apôtres,* p. 260. Cf. l'avis contraire de DOLLINGER, *Hippolyt.* l. c. S. 192 sq.
(6) C. 8.
(7) Sess. 7, c. 4, *de Bapt.*

conféré. Sa proposition capitale, telle que nous la lisons dans S. Cyprien, est conçue en ces termes : *Si quis ergo a quacumque hæresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pœnitentiam*[1]. Il semble donc déclarer valide tout baptême d'hérétique, de quelque manière qu'il ait été administré, avec ou sans la formule de la Trinité. Cyprien argumente en partie comme s'il comprenait dans ce sens la proposition d'Etienne[2]. Cependant,

a. Par plusieurs passages des lettres de S. Cyprien, on voit que le pape Étienne ne l'entendait pas ainsi.

α. Ainsi (*epist.* 73, p. 103) Cyprien dit : « Les défenseurs du baptême des hérétiques font valoir « que ceux mêmes qui avaient été baptisés par Marcion n'étaient pas rebaptisés, parce qu'ils avaient déjà été baptisés au nom de *Jésus-Christ.* » Ainsi Cyprien reconnaît qu'Etienne et ceux qui pensent comme lui[3] n'attribuent de valeur au baptême des hérétiques qu'autant qu'il aura été administré au nom de Jésus-Christ.

β. Cyprien reconnaît dans la même lettre (p. 133) que les hérétiques baptisent *in nomine Christi.*

γ. Encore dans cette lettre[4], il répète deux fois que ses adversaires considèrent comme suffisant le baptême administré hors de l'Eglise, mais administré *in nomine Christi.*

δ. Cyprien, répondant à cette question particulière, si le baptême des marcionites est valide, reconnaît qu'ils baptisent au nom de la Trinité; mais il fait remarquer que, sous le nom de Père, de Fils et de Saint-Esprit, ils entendent autre chose que ce que l'Eglise entend. Cette argumentation permet de conclure que les adversaires de S. Cyprien considéraient le baptême des marcionites comme valide, parce qu'ils le conféraient au nom de la Trinité.

b. Firmilien rend aussi témoignage en faveur d'Etienne.

α. Il raconte en effet qu'environ vingt-deux ans auparavant il avait baptisé dans sa patrie une femme qui se donnait pour prophétesse, mais qui, dans le fait, était possédée par un mauvais

---

(1) Dans Cypr. *Ep.* 74, p. 138.
(2) *Epist.* 74, p. 138, 139.
(3) On doit admettre que ceux-ci étaient d'accord entre eux, comme saint Cyprien l'était avec ses adhérents. Cf. Mattes, l. c. S. 605.
(4) P. 134.

esprit. Or, demande-t-il, Etienne et ses partisans approuveront-ils aussi le baptême qu'elle avait déjà reçu, parce qu'il avait eu lieu avec la formule de la Trinité, *maxime cui nec symbolum Trinitatis defuit*[1] ?

β. Dans la même lettre[2], Firmilien résume en ces termes l'opinion d'Etienne : *In multum proficit nomen Christi ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque* IN NOMINE CHRISTI BAPTIZATUS *fuerit, consequatur statim gratiam Christi.*

c. Si donc S. Cyprien et Firmilien attestent que le pape Etienne ne tint pour valide que le baptême conféré au nom du Christ, nous n'avons pas besoin de recourir au témoignage soit de S. Jérôme, soit de S. Augustin, soit de S. Vincent de Lérins, qui l'attestent également [3].

d. L'auteur anonyme du livre *de Rebaptismate*, c'est-à-dire un contemporain même de S. Cyprien, commence son écrit en ces termes : « On a disputé sur la manière dont il fallait agir envers ceux qui ont été baptisés par des hérétiques, mais qui l'ont été au nom de Jésus-Christ : *qui in hæresi quidem, sed in* NOMINE DEI NOSTRI JESU CHRISTI, *sint tincti*[4].

e. On peut se demander encore si Etienne exigeait formellement qu'on nommât les trois personnes divines en administrant le baptême, et s'il l'exigeait comme condition *sine qua non*, ou bien s'il considérait comme suffisant le baptême conféré uniquement au nom de Jésus-Christ. S. Cyprien semble indiquer [5] que ce dernier sentiment était celui du pape Etienne ; mais il ne le dit positivement nulle part, et, l'aurait-il dit, qu'on ne pourrait légitimement en rien conclure contre le pape Etienne, car Cyprien prend toujours dans le sens le plus mauvais les paroles de ses adversaires ; ce que nous avons rapporté (*lett. a* δ et *b* α) tend à prouver que le pape Etienne regardait comme nécessaire la formule de la Trinité. L'Écriture sainte avait introduit l'usage d'appeler *baptême au nom du Christ* tout baptême conféré en vertu de la foi en Jésus-Christ et conformément à ses préceptes, par conséquent au nom de la sainte Trinité, ainsi qu'on le voit

---

(1) *Ep.* 75 du Recueil des *Lettres* de S. Cyprien, p. 146.
(2) L. c. p. 148.
(3) Cf. MATTES, l. c. S. 603.
(4) Dans l'édit. de Saint-Maur des *Œuvres* de S. CYPRIEN, p. 353.
(5) *Ep.* 73, p. 134 sq.

dans les *Actes des apôtres*[1], et dans l'*Epître aux Romains*[2]; il n'est donc pas étonnant que le pape Etienne se soit servi d'une expression qui à cette époque était parfaitement intelligible.

f. Dans cette discussion, le pape Étienne semble croire que tous les hérétiques de son temps se servent de la véritable formule du baptême, par conséquent de la même formule entre eux et de la même formule que l'Église. Il émet assez clairement ce sentiment dans ces paroles de sa lettre rapportées par Firmilien : *Stephanus in sua epistola dixit hæreticos quoque ipsos in baptismo convenire,* et c'était pour ce motif, ajoutait le pape, que les hérétiques ne rebaptisaient pas ceux qui passaient d'une secte dans une autre[3]. Parler ainsi, c'était dire évidemment que toutes les sectes s'accordaient pour administrer le baptême avec la formule prescrite par Notre-Seigneur.

S. Cyprien prête aussi au pape Etienne des paroles qui s'expliquent très-bien, si on les étudie en regard de celles qui sont citées par Firmilien; d'après S. Cyprien[4], Etienne aurait dit : Il ne faut pas rebaptiser ceux qui ont été baptisés par les hérétiques, *cum ipsi hæretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent*, c'est-à-dire : les différentes sectes n'ont pas de baptême particulier, *proprie non baptizent*, et c'est pour cette raison que les hérétiques ne rebaptisent pas ceux qui passent d'une secte dans une autre. Or si les différentes sectes n'ont pas de baptême *particulier*, si elles baptisent de la même manière, *conveniunt in baptismo,* comme Firmilien le fait dire au pape Etienne, elles ont nécessairement le mode universel et primitif du baptême des chrétiens, par conséquent elles se servent de la formule de la Trinité.

Il est difficile de dire si en admettant cette hypothèse Etienne tombait dans une erreur historique; car, d'une part, S. Irénée[5] accuse les gnostiques d'avoir falsifié la formule baptismale et d'avoir employé diverses formules erronées, et par conséquent il contredit Etienne, et, d'autre part, S. Augustin paraît se rattacher à l'opinion du pape, en disant : *Facilius inveniuntur hære-*

---

(1) 2, 38; 8, 16; 19. 5.
(2) VI, 3. — Cf. BINTERIM, *Memorabilia,* t. I, p. 132. — KLEE, *Hist. des dogmes,* t. II, p. 149,
(3) *Ep.* 75, parmi celles de CYPRIEN, p. 144.
(4) *Ep.* 74, p. 138.
(5) *Adv. hæres.* I, 21, 3.

tici qui omnino non baptizent quam qui non illis verbis (*in nomine Patris,* etc.) *baptizent*[1].

g. On pourrait être porté à faire une objection contre Etienne au sujet des montanistes. Il n'est pas douteux, en effet, qu'Etienne considéra le baptême de ces hérétiques comme valide, tandis que l'Église le déclara plus tard sans valeur[2]. Mais l'opinion d'Etienne n'est pas en cela en contradiction avec la doctrine de l'Église; le concile de Nicée (can. 19) n'a pas non plus nommé les montanistes parmi ceux dont il rejeta le baptême, il ne le pouvait pas plus qu'Etienne; car ce n'est que longtemps après Etienne et le concile de Nicée qu'une secte dégénérée de montanistes professa formellement l'anti-trinitarisme [3].

3. Il nous reste à comprendre ce que, suivant l'opinion d'Etienne, on devait faire des convertis, après leur réintégration dans l'Église. Voici à ce sujet les paroles d'Etienne : *Si quis ergo a quacumque hæresi venerit ad nos, nil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illi imponatur in pœnitentiam.* Voici le sens que l'on donne souvent à ce passage : On ne fera pas d'innovation, seulement on observera ce qui est conforme à la tradition, on imposera les mains à ce converti en signe de pénitence. Mais cette interprétation est contraire aux règles grammaticales ; si Etienne avait voulu parler dans ce sens, il aurait dû dire : *Nihil innovetur, sed quod traditum est observetur, ut,* etc. Aussi Mattes traduit-il ainsi les paroles d'Etienne : On ne changera rien (à l'égard du converti) que ce qu'il est conforme aux traditions de changer, c'est-à-dire qu'on lui imposera les mains, etc., etc. [4]

Etienne ajoute : *in pœnitentiam,* pour exprimer qu'il faut qu'une pénitence soit imposée au converti. D'après la pratique de l'Église, un hérétique qui entre dans l'Église doit recevoir d'abord le sacrement de pénitence, puis celui de confirmation. On se demande si Etienne exigeait ces deux sacrements, ou s'il exigeait seulement celui de pénitence. Chacun de ces sacrements comprenait une imposition des mains, comme l'indique très-

---

(1) *De Baptism. c. Donat.* VI, 25 (47).
(2) Canon 7, attribué au 2e concile universel, mais qui n'est pas de lui.
(3) Cf. l'article *Montanus* in *Freiburger Kirchenlexikon.* Bd. VII, S. 264, 265.
(4) MATTES, a. a. O. S. 628. La première interprétation de ce passage est du reste celle qui fut admise par l'antiquité chrétienne, et le mot du pape Etienne devint un *dictum classicum* pour la tradition, comme le prouve l'usage qu'en fait Vincent de Lérins, *Commonitorium,* c. 9.

clairement une parole du pape Vigile [1], et par conséquent par l'expression *manus illi imponatur* Etienne pouvait entendre l'administration des deux sacrements. Dire qu'il n'y a que *in pœnitentiam* dans le texte ne forme pas une objection bien forte : car ce texte n'est que le résumé du texte même d'Etienne, et Cyprien nous a transmis ailleurs encore des textes d'Etienne ainsi abrégés [2]. La manière dont les adversaires du pape Eugène analysaient ses opinions montre que ce pape demandait réellement, outre la pénitence, la confirmation des convertis. Ainsi, dans sa 73e lettre, Cyprien accuse d'inconséquence ceux qu'il combat, en disant : « Si le baptême hors de l'Église est valide, il n'est plus nécessaire d'imposer les mains au converti, *ut Spiritum sanctum consequatur et signetur*, c'est-à-dire : Vous êtes inconséquents : si vous attribuez une valeur réelle au baptême des hérétiques, il faut que vous admettiez également la validité de la confirmation des hérétiques ; or, vous exigez que ceux qui ont été confirmés par les hérétiques le soient de nouveau. S. Cyprien méconnaît ici la grande différence qui existe entre la valeur du baptême et celle de la confirmation [3] ; mais ses paroles prouvent qu'Etienne voulait qu'on conférât aux convertis la pénitence et la confirmation.

La même conclusion ressort de certains votes des évêques réunis au troisième concile de Carthage (256). Ainsi Secundinus, évêque de Carpis, dit : « L'imposition des mains (sans la réitération du baptême, comme le voulait Etienne) ne peut faire descendre le Saint-Esprit sur des convertis qui ne sont pas même encore baptisés [4]. » Némésien, évêque de Thubunis, parle encore plus clairement : « Ils (les adversaires) croient que l'imposition des mains confère le Saint-Esprit, tandis que la régénération n'est possible qu'autant qu'on reçoit dans l'Église les deux sacrements (le baptême et la confirmation) [5]. » Ces deux votes prouvent qu'Étienne regardait la confirmation aussi bien que la pénitence comme nécessaire aux convertis [6].

---

(1) Vigilii *Ep.* 2. *ad Profut.* n. 4, dans Migne *Cursus Patrol.* t. III, p. 1263, et Mattes, a. a. O. S. 632.
(2) Ainsi plus haut, pour ce texte : *Hæretici proprie non baptizent.* Cf. Mattes, l. c. p. 629 et 611.
(3) Mattes, l. c. p. 630 sq. indique les raisons qui montrent que les hérétiques peuvent administrer validement le baptême, mais non la confirmation.
(4) Cypr. *Opp.* p. 333.
(5) Cypr. *Opp.* p. 330.
(6) Voy. plus de détails dans Mattes, l. c. p. 615-636.

4. Tout ce qui précède montre qu'il faut considérer comme inexacte et contraire à la vérité l'opinion, fort répandue, suivant laquelle Étienne et Cyprien auraient poussé tous les deux les choses à l'extrême, et que le juste milieu adopté par l'Église n'aurait été que la résultante de leurs divergences [1].

5. Il appartient à la dogmatique plutôt qu'à une histoire des conciles de faire voir comment Cyprien se trompait en exigeant que ceux qui avaient été baptisés par les hérétiques au nom de la Trinité fussent rebaptisés. Quelques explications sur ce point ne seront pas hors de propos.

S. Cyprien reprit cependant l'argumentation de Tertullien, sans toutefois le nommer, et la résuma ainsi : « De même qu'il n'y a qu'un Christ, il n'y a aussi qu'une Église; elle seule est la médiatrice du salut, elle seule peut administrer les sacrements, hors d'elle aucun sacrement ne peut être validement conféré [2]. » Il ajoute : « Le baptême remet les péchés; or le Christ n'a laissé qu'aux apôtres le pouvoir de remettre les péchés; donc les hérétiques ne peuvent le posséder, et par conséquent il leur est impossible de baptiser [3]. » Enfin il conclut : « Le baptême est une renaissance; c'est par lui que sont engendrés à Dieu des enfants en Jésus-Christ; or l'Église seule est la fiancée du Christ, elle seule peut par conséquent être la médiatrice de cette renaissance [4]. »

Dans sa controverse contre les donatistes (qui renouvelaient sur ce point la doctrine de S. Cyprien), S. Augustin démontra, cent cinquante ans après, que cette argumentation était insoutenable, et que les motifs les plus forts militaient en faveur de la pratique de l'Église défendue par Étienne. La démonstration de l'évêque d'Hippone est aussi simple que puissante [5]. Il développa ces trois considérations :

a. Les pécheurs sont séparés *spirituellement* de l'Église, comme les hérétiques le sont *corporellement;* les premiers sont aussi réellement hors de l'Église que les seconds; si les héré-

(1) Cf. Mattes, l. c. p. 603.
(2) Cypr. *Ep.* 71, 73, 74.
(3) Cypr. 70 et 73.
(4) *Ep.* 76. — Mattes a parfaitement résumé les détails de l'argumentation de S. Cyprien dans le second article de son *Abhandlung über Ketzertaufe* (Dissertation sur le baptême des hérétiques) in *Tubinger Quartalschrift*. 1850, S. 24 sq.
(5) Dans son écrit *de Baptismo contra Donatistas*.

tiques ne pouvaient baptiser validement, les pécheurs ne le pourraient pas davantage : et ainsi la validité du sacrement dépendrait absolument des dispositions intérieures du ministre;

b. Il faut distinguer entre la *grâce du baptême* et *l'acte du baptême;* le ministre agit, mais c'est Dieu qui confère la grâce, et il peut la conférer même en se servant d'un ministre indigne;

c. L'hérétique est sans aucun doute *hors* de l'Église; mais le baptême qu'il confère n'est pas *son* baptême, n'est pas le baptême d'un *autre,* c'est le baptême du Christ qu'il veut conférer, et par conséquent il y a un vrai baptême, fût-il même conféré hors de l'Église; en quittant l'Église, les hérétiques en ont emporté diverses choses, notamment la foi en Jésus-Christ et le baptême. Ce sont ces éléments encore purs, ces fragments de vérité (et non ce qu'ils ont comme hérétiques) qui leur permettent d'engendrer par le baptême des enfants de Dieu [1].

Après S. Augustin, S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, les rédacteurs du *Catéchisme romain* et d'autres ont de nouveau étudié la question, et les principales propositions qui résument leurs démonstrations sont les suivantes :

α. Celui qui baptise est un simple instrument, et le Christ peut se servir d'un instrument quelconque, pourvu que celui-ci fasse ce que le Christ (l'Église) veut qu'il fasse. Cet instrument ne fait qu'exécuter l'*acte* du baptême; la *grâce* du baptême vient de Dieu. Aussi tout homme, même un païen, peut-il conférer le baptême, pourvu qu'il veuille faire ce que fait l'Église, et cette latitude par rapport au ministre du baptême a sa raison d'être : elle est fondée sur ce que le baptême est nécessaire de nécessité de moyen pour être sauvé.

β. Le baptême conféré par un hérétique sera donc valide, s'il a été administré au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et avec l'intention de faire ce que fait l'Église.

γ. Celui qui a été aussi baptisé vient-il, après longtemps resté dans l'hérésie, à reconnaître son égarement et sa séparation de la véritable Église, il doit, pour pouvoir être admis dans cette Église, se soumettre à une pénitence, *manus impositio ad pœnitentiam,* mais il n'est pas nécessaire de le rebaptiser.

δ. Les sacrements sont souvent comparés à des canaux par

(1) L'argumentation de S. Augustin se trouve exposée en détail dans Mattes, l. c. p. 30-45.

lesquels la grâce vient jusqu'à nous. Donc lorsque quelqu'un est baptisé dans une secte hérétique, mais est baptisé selon les règles, le canal de la grâce est véritablement établi en lui, et il reçoit par ce canal non-seulement la rémission des péchés, mais encore ce que les théologiens appellent *sanctificationem et renorationem interioris hominis*, c'est-à-dire qu'il reçoit la grâce du baptême.

ε. Il en est autrement de la confirmation; dès les temps apostoliques, les apôtres seuls, à l'exclusion même des diacres leurs coopérateurs, eurent le pouvoir de donner la confirmation [1]. Aussi aujourd'hui encore les successeurs légitimes des apôtres, les évêques, peuvent seuls dans l'Église administrer ce sacrement. Si donc quelqu'un a été confirmé pendant qu'il était dans l'hérésie, il n'a pu l'être que par des évêque sou des prêtres hérétiques ou schismatiques ; il faut que l'imposition des mains soit renouvelée, *ut Spiritum sanctum consequatur et signetur* [2].

Le docteur Mattès à développé avec beaucoup de profondeur, dans la dissertation que nous avons déjà citée , les diverses raisons pour lesquelles le baptême et le mariage peuvent être administrés même par d'autres que par des chrétiens [3].

§ 7.

SYNODE DE NARBONNE (255-260).

Les conciles de l'Afrique chrétienne ont jusqu'ici absorbé notre attention ; nous allons maintenant nous occuper de ceux des autres contrées de l'empire romain, et tout d'abord de ceux de la Gaule.

On sait que, vers le milieu du IIIe siècle, sept évêques missionnaires furent envoyés dans les Gaules par le pape Fabien, et que l'un d'eux fut *S. Paul*, premier évêque de Narbonne. Les actes de sa vie, qui sont parvenus jusqu'à nous, parlent d'un synode célébré à Narbonne à son sujet entre 255 et 260. Deux diacres, que l'évêque avait souvent blâmés à cause de leur incontinence,

(1) *Act. Apost.* 8, 14-17 ; 19, 6.
(2) CYPR. *Ep.* 73, p. 131 ; plus haut, p. 104.
(3) *Tübinger Quartalschrift*, 1850. S. 51-66. Voyez aussi dans le *Freiburger Kirchenlexicon*, Bd. VI, S. 71 ff., l'article de Gruscha sur le *Ketzertaufstreit* (Discussion au sujet du baptême conféré par les hérétiques). Gruscha y indique aussi les travaux à consulter sur cette question.

voulurent se venger de lui d'une manière odieuse. Ils posèrent secrètement des pantoufles de femme sous son lit, et ils les firent voir ensuite pour diffamer l'évêque. Paul se vit contraint de réunir ses collègues dans un synode pour qu'ils jugassent de son innocence ou de sa culpabilité. Comme les évêques se livraient à l'enquête, qui dura trois jours, un aigle vint se poser sur le toit de la maison où ils étaient réunis; rien ne put l'en chasser, et pendant les trois jours de l'enquête un corbeau lui apporta à manger. Le troisième jour Paul ordonna des prières publiques, afin que Dieu fît connaître la vérité; les diacres furent alors saisis par un démon et tellement tourmentés qu'ils finirent par avouer leur perfidie et leur calomnie; ils ne purent être délivrés que par les prières et ils renouvelèrent leur aveu; au lieu de juger Paul, les évêques se jetèrent à ses pieds et invoquèrent avec tout le peuple son intercession auprès de Dieu. L'aigle prit alors son vol vers l'Orient [1].

Tel est le récit fourni par ces actes. Ils sont anciens, mais ils fourmillent de fables et ne peuvent, comme le prouve ce fragment et comme dom Ceillier et d'autres l'ont déjà dit, constituer un document historique quelque peu sérieux [2].

§ 8.

SYNODES D'ARSINOÉ ET DE ROME (255-260).

En revanche, nous avons les données les plus étendues sur la réunion que Denys le Grand, archevêque d'Alexandrie, présida à *Arsinoé* [3], et dont il nous parle lui-même dans Eusèbe [4]. Népos, évêque égyptien, homme du reste très-vénérable et auteur de cantiques chrétiens, était malheureusement tombé dans l'erreur des millénaires et avait cherché à la répandre [5]. Étant mort peu de temps après, il ne put être jugé, et son primat, Denys le Grand,

---

(1) Cf. FRANC. DE BOSQUET, *Hist. eccl. Gall.* lib. V, p. 106, et MANSI, t. I, p. 1002.

(2) REMI CEILLIER, *Hist. gén. des auteurs sacrés,* etc. t. III, p. 593. — WALCH, *Histor. der Kirchenvers.* (Histoire des Conciles), S. 110. — *Gallia Christiana,* t. V, p. 5. — *Histoire du Languedoc*, t. I, p. 129 sq.

(3) C'était une ville épiscopale de l'Egypte dans la province d'Heptanomos, appartenant au patriarcat d'Alexandrie.

(4) Lib. VII, 24.

(5) Sur Népos, cf. *Freiburger Kirchenlexicon,* à ce mot.

dut se contenter de réfuter les opinions qu'il avait propagées; il le fit dans deux livres περὶ ἐπαγγελιῶν. En outre, Denys se trouvant, vers 255, dans les environs d'Arsinoé, où les erreurs de Népos avaient fait beaucoup de ravages, il convoqua les prêtres népotiens et les docteurs de l'endroit, et il les engagea à soumettre leur doctrine à une discussion qui aurait lieu devant tous ceux de leurs frères qui voudraient y assister. Dans le débat, les prêtres s'appuyèrent sur un écrit de Népos que les millénaires vénéraient beaucoup; Denys disputa avec eux pendant trois jours, et les deux partis, dit Denys lui-même, montrèrent beaucoup de modération, de calme et d'amour de la vérité. Il en résulta que Coration, le chef des népotiens, promit de renoncer à l'erreur, et la discussion se termina à la satisfaction de tous [1].

Quelques années plus tard, vers 260, le même Denys le Grand fut, par la manière dont il combattit Sabellius, l'occasion d'un synode romain dont nous aurons à parler plus au long en faisant l'histoire des origines de l'arianisme.

§ 9.

TROIS SYNODES D'ANTIOCHE, A L'OCCASION DE PAUL DE SAMOSATE (264-269).

Trois synodes d'Antioche, en Syrie, s'occupèrent de l'accusation et de la déposition de l'évêque de cette ville, l'antitrinitaire si connu, Paul de Samocate.

Sabellius avait voulu fortifier l'idée de l'unité dans la doctrine du mystère de la Trinité, en supprimant la différence des personnes, en n'admettant au lieu des personnes que trois *modes* différents d'activité de la personne unique de Dieu, en niant par conséquent la différence personnelle entre le Père et le Fils et en les *identifiant* tous les deux. Dans son exposition dogmatique du mystère de la Trinité, Paul de Samosate prit une voie opposée; il *sépara beaucoup trop l'un de l'autre, le Père et le Fils*. Il partit, ainsi que Sabellius, d'une confusion des personnes divines, et regardait le Logos comme une vertu de Dieu, ne formant pas de personne, ne se distinguant nullement du Père. Dans Jésus il ne vit qu'un homme pénétré par le Logos, qui,

(1) EUSEB. *Hist. eccl.* VII, 24.

quoique né *miraculeusement* d'une vierge [1], n'était cependant qu'un homme et non l'Homme-Dieu. Son être inférieur était ἐκ παρθένου, son être supérieur était au contraire pénétré par le Logos. Le Logos avait habité dans l'homme Jésus, non pas *personnellement*, mais par son influence, il a été comme *force* (οὐκ οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα); il l'a pénétré d'une manière permanente, il l'a sanctifié et rendu digne d'un nom divin[2]. Paul de Samosate ajoutait encore: De même, que le Logos n'est pas une personne, de même l'Esprit-Saint n'est qu'une vertu divine, impersonnelle, appartenant au Père et distincte de lui seulement par la pensée.

Ainsi, tandis que Paul se rapprochait d'un côté du sabellianisme, de l'autre côté il inclinait vers les *subordinatiens* d'Alexandrie. Nous ne discuterons pas si, comme l'en accuse Philastre, des erreurs *judaïques* se mêlaient à ce monarchianisme; c'est là une question accessoire. Théodoret raconte que, par ses doctrines antitrinitaires, Paul avait voulu plaire à sa protectrice et souveraine Zénobie, qui était juive et avait par conséquent des opinions antitrinitaires [3].

La nouvelle erreur était d'autant plus dangereuse que la position ecclésiastique et politique de son auteur était plus importante. Il occupait le siége le plus élevé de l'Orient. Aussi vit-on, en 264 ou 265 [4], se réunir à Antioche un grand nombre d'évêques d'Asie, notamment Firmilien de Césarée en Cappadoce, Grégoire le Thaumaturge et son frère Athénodore, l'archevêque Hélénus de Tarse en Cilicie, Nicomas d'Iconium, Hyménée de Jérusalem, Théotecne de Césarée en Palestine (l'ami d'Origène), Maxime de Bostre et beaucoup d'autres évêques, des prêtres et des diacres. Denys le Grand d'Alexandrie avait été également invité au synode; mais son âge et ses infirmités l'empêchèrent de s'y rendre en personne, il mourut peu de temps après. Il avait voulu toutefois défendre au moins par écrit la doctrine de l'Eglise contre Paul de Samosate, de même qu'il l'avait déjà

---

(1) Cf. ATHANAS. *Contra Apollin.* II, 3.

(2) Voy. sur la doctrine de Paul de Samosate DORNER, *Lehre v. d. Person Christi* (Dogme de la personne du Christ), Thl. I, S. 510 ff. — SCHWAB, *de Pauli Samos. vita atque doctrina : Diss. inaug.* 1339. — FEUERLIN, *Disp. de hæresi Pauli Samos.* — WALCH, *Ketzerhist.* Bd. II, S. 64-126.

(3) THEODORET. *Hæret. fabul.* lib. II, c. 8.

(4) On connaît cette date par celle de la mort de Denys d'Alexandrie, qui, comme le dit Eusèbe (VII, 28), mourut peu après ce synode.

défendue contre Sabellius[1]. D'après Eusèbe[2], il adressa à l'Église d'Antioche une lettre dans laquelle il ne voulut même pas saluer l'évêque. Théodoret, sans confirmer entièrement cette donnée fournie par Eusèbe[3], rapporte que dans chaque lettre Denys exhorta Paul à faire ce qui était juste, tandis qu'il encourageait les évêques réunis à redoubler de zèle pour l'orthodoxie. D'après ces témoignages, on pourrait conclure que Denys écrivit trois lettres, l'une à Paul, l'autre aux évêques du synode, la troisième à l'Eglise d'Antioche ; mais il est vrai aussi qu'une seule lettre peut facilement contenir tout ce que Eusèbe et Théodoret font dire à Denys[4].

On chercha dans un grand nombre de sessions et de discussions à démontrer les erreurs de Paul, et on le supplia de revenir à l'orthodoxie ; mais celui-ci, dissimulant habilement sa doctrine, protesta qu'il n'avait jamais professé de pareilles erreurs et qu'il avait toujours enseigné les dogmes apostoliques. A la suite de ces déclarations, les évêques satisfaits remercièrent Dieu de la concorde qu'ils croyaient rétablie et ils se séparèrent[5].

Mais ils se virent bientôt obligés de se réunir de nouveau à Antioche ; Firmilien paraît avoir présidé cette nouvelle assemblée, comme il l'avait fait pour la première : la date de cette réunion n'est pas bien connue. Le synode condamna explicitement la doctrine de Paul, qui, promettant de renoncer à son erreur et de la rétracter (tandis qu'il l'avait absolument rejetée comme sienne dans la première assemblée), trompa pour la seconde fois Firmilien et les évêques[6].

Paul ne tint pas sa promesse, et bientôt, dit Théodoret[7], le bruit se répandit qu'il professait comme auparavant ses an-

(1) EUSEB. *Hist. eccl.* VII, 27, 28.
(2) EUSEB. l. c. VII, 27 et 30.
(3) L. c.
(4) La *Lettre de Denys à Paul de Samosate*, renfermant dix questions de Paul et les réponses de Denys, lettre que le P. FRANÇOIS TURRIANUS, jésuite, a publiée le premier, et qui se trouve aussi dans MANSI, t. I, p. 1039 sq. n'est pas authentique. On y attribue à Paul des opinions qu'il ne professait pas, comme par ex. celle de deux christs, de deux fils ; le nom de Mère de Dieu est souvent donné à Marie ; et tout son ensemble trahit des temps postérieurs à Nestorius. Aucun ancien n'a connu cette lettre. Cf. REMI CEILLIER, t. III, p. 277. — MOHLER, *Patrol.* I, S. 632. — WALCH. *Ketzergesch.* II, S. 71 ff. 83 ff.
(5) THEODORET. l. c. — EUSEB. VII, 28.
(6) EUSEB. *Hist. eccles.* VII, 30.
(7) L. c.

ciennes erreurs. Les évêques ne voulurent cependant pas le retrancher immédiatement de la communion de l'Eglise; ils cherchèrent encore à le ramener dans la bonne voie par une lettre qu'ils lui adressèrent [1], et ce ne fut que lorsque cette dernière tentative eut échoué qu'ils se réunirent *pour la troisième fois* à Antioche, vers la fin de l'année 269 [2]. L'évêque Firmilien mourut à Tarse en se rendant à ce synode. D'après S. Athanase, le nombre des évêques réunis s'éleva à soixante-dix, à quatre-vingts suivant S. Hilaire [3]; le diacre Basile, qui écrivait au v[e] siècle [4], le porte même à cent quatre-vingts. Firmilien étant mort, Hélénus présida l'assemblée; la lettre nomme expressément le *Libellus synodicus* [5]. Outre Hélénus, c'est ce que dit encore Hyménée de Jérusalem, Théotecne de Césarée en

(1) Theodoret. *Hæret. fabul.* lib. II, c. 8. Turrianus a publié une prétendue lettre de six évêques du synode d'Antioche adressée à Paul de Samosate, lettre renfermant un symbole complet et se terminant par la demande faite à Paul de déclarer s'il adoptait oui ou non ce symbole. Cette lettre fut insérée comme authentique (en latin) par Baronius. ad ann. 266, n° 4. Elle se trouve en grec et en latin dans Mansi, t. I, p. 1033, et le symbole qu'elle contient est très-exactement reproduit dans Hahn, *Biobliothek der Symbola* (1842), S. 91 ff. Dans ses *Notes sur* Natal. Alex. *Hist. eccles.* t. IV, p. 145 ed. Venet. 1778, Mansi regarde cette lettre comme authentique; mais cette authenticité est mise en doute par Dupin, *Nouvelle Biblioth.* t. I, p. 214; par Remi Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés,* t. III, p. 607, et surtout par Godefroi Lumper, *Histor. theol. crit.* t. XIII, p. 711, parce que, dit-il : *a.* cette lettre était inconnue aux anciens; *b.* Paul de Samosate y était traité d'une manière très-amicale; or, on sait que plusieurs années auparavant Denys d'Alexandrie ne voulait pas même prononcer son nom, et depuis lors les sentiments de Paul n'avaient fait qu'empirer ; *c.* cette lettre n'est signée que de six évêques, tandis qu'il y en avait eu dix fois autant au synode ; *d.* Hyménée, évêque de Jérusalem, se trouve en tête de ces noms, tandis que c'est Hélénus, de Tarse, qui a présidé le 3[e] synode d'Antioche. Malgré ces autorités, Hahn a récemment encore inséré dans son ouvrage, comme un symbole authentique, le symbole de cette lettre. Dorner prouve au contraire (*Lehre v. d. Person Christi,* Bd. I, S. 767, note 38) que la proposition de ce symbole : « Il n'y a pas deux christs, » ne convient en aucune façon à Paul de Samosate (Cf. aussi Walch, *Ketzerhist.* Bd. II, S. 117). Quelques savants ont voulu attribuer cette lettre au 1[er] synode d'Antioche, ce qui est encore plus difficile à soutenir. On pourrait dire plutôt qu'elle a été publiée avant ou durant le 3[e] synode d'Antioche par six de ses membres. Si elle était authentique, il serait impossible de démontrer, comme on l'a prétendu, qu'elle est identique avec la lettre citée plus haut par Théodoret et adressée à Paul pour le ramener à la vérité.

(2) On peut fixer cette date, parce que l'on connaît celle de la mort de Firmilien et de la mort de Denys de Rome; celui-ci mourut le 26 décembre 267. Cf. Lumper. *Hist. theol. crit.* t. XIII, p. 714 sq. — Pagi, *Critica in Annal. Baron.* ad ann. 271, n° 2.

(3) Athan. *de Synodis,* n. 43 t. I, p. II, p. 605 ed. Patav.; Hilar. Pictav. *de Synodis,* n. 86, p. 1200.

(4) Dans les actes du synode d'Ephèse, Hard. l. c. t. I, p. 1335.

(5) Dans Hard. l, c. t. V, p. 1498, et Mansi, l. c. t. I, p. 1099.

Palestine, Maxime de Bostre, Nicomas d'Iconium, etc.[1]. Parmi les prêtres qui assistaient au synode, on remarqua surtout Malchion, qui, après avoir enseigné avec beaucoup de succès la rhétorique à Antioche, avait été dans cette ville ordonné prêtre à cause de la pureté de ses mœurs et de l'ardeur de sa foi. Les évêques réunis à Antioche le choisirent, à cause de ses vastes connaissances et de son habileté dans la dialectique, pour l'opposer dans la discussion à Paul de Samosate. Les notaires tinrent note de tout ce qui se dit. Ces actes existaient encore du temps d'Eusèbe et de S. Jérôme; mais pour nous nous n'en avons que quelques courts fragments conservés par deux écrivains du VIe siècle, Léonce de Byzance et Pierre Diacre[2].

Paul de Samosate fut convaincu d'erreur; le concile le déposa, l'excommunia[3], et choisit à sa place Domnus, fils de son prédécesseur Démétrien, évêque d'Antioche. Avant de se dissoudre, le synode envoya à Denys évêque de Rome, à Maxime d'Alexandrie et aux évêques de toutes les provinces une lettre encyclique que nous possédons encore aujourd'hui en majeure partie, dans laquelle il rendait compte des erreurs et des mœurs de Paul de Samosate, ainsi que des délibérations du concile[4]. Il y est dit « que Paul, très-pauvre dans l'origine, avait acquis de grandes richesses par des procédés illégitimes, par des extorsions et des fraudes, en promettant notamment sa protection dans des procès et en trompant ensuite ceux qui l'avaient payé; en outre, il était d'un orgueil et d'une arrogance extrêmes; il avait accepté des charges mondaines, et préférait être appelé *ducenarius* qu'évêque[5]; il ne sortait jamais qu'entouré d'une nombreuse suite de domestiques. On lui reprochait d'avoir, par

(1) Euseb. *Hist. eccles.* VII, 30.
(2) Dans la *Bibl. maxima PP.* Lugdun. t. IX, p. 196 et 703, et dans Mansi, l. c. t. I, p. 1102.
(3) Baronius dit, ad ann. 265, n. 10, que Paul de Samosate avait déjà été condamné antérieurement par un synode de Rome sous le pape Denys. Il a été trompé par l'ancienne et fausse traduction latine d'Athan. *de Synodis*, c. 43.
(4) Dans Euseb. *Hist. eccles.* VII, 30; dans Mansi, l. c. t. I, p. 1095, et Hard. l. c. t. I, p. 195. — D'après S. Jérome, *Catal. script. eccles.* c. 71, le prêtre Malchion aurait rédigé cette lettre synodale. Dans Euseb. l. c. on lit aussi en tête de cette lettre le nom d'un Malchion, mais à côté d'autres noms tous appartenant à des évêques, de sorte qu'on ignore si ce Malchion était le prêtre dont il est question ou un évêque du même nom.
(5) On nommait ainsi les fonctionnaires qui touchaient annuellement un revenu de *ducenta sestertia.*

vanité, lu et dicté des lettres en marchant; d'avoir par son orgueil fait dire beaucoup de mal des chrétiens; de s'être fait dresser dans l'église un trône élevé; d'agir en toutes choses d'une façon théâtrale, frappant sa cuisse, repoussant les objets du pied, poursuivant et dédaignant ceux qui ne se joignaient pas durant ses sermons aux claqueurs apostés pour l'applaudir; d'avoir parlé avec mépris des plus grands docteurs de l'Eglise, avec emphase de lui-même; d'avoir supprimé les psaumes en l'honneur du Christ, sous prétexte qu'ils étaient d'origine récente, pour y substituer aux fêtes de Pâques des hymnes que des femmes chantaient en son honneur; de s'être fait louer dans les sermons de ses partisans, prêtres et chorévêques. La lettre déclarait encore qu'il avait nié que le Fils de Dieu fût descendu du ciel, mais que lui personnellement s'était laissé appeler un ange venu d'en haut; qu'en outre il avait vécu avec le même désordre dans son clergé, *subintroductis*, et qu'il avait autorisé; si l'on ne pouvait pas lui reprocher de fait positivement immoral, il avait toutefois causé beaucoup de scandale; enfin il était tombé dans l'hérésie d'Artémon, et le synode avait cru suffisant d'instruire seulement ce dernier point; on avait donc excommunié Paul et élu Domnus à sa place. Le synode priait tous les évêques d'échanger avec Domnus les *litteras communicatorias*, tandis que Paul, s'il le voulait, pourrait écrire à Artémon [1]. » C'est par cette observation ironique que se termine le grand fragment de la lettre synodale conservé par Eusèbe. On croit avoir trouvé dans Léonce de Byzance [2] quelques autres fragments de cette lettre, qui ont trait à la doctrine de Paul. Si on en croit une ancienne tradition, le synode d'Antioche aurait rejeté l'expression ὁμοούσιος; c'est du moins ce que les semi-ariens ont soutenu : S. Athanase dit « qu'il n'avait pas la lettre synodale du concile d'Antioche sous les yeux, mais que les semi-ariens avaient soutenu, dans leur synode d'Ancyre de 358, que cette lettre niait que le Fils fut ὁμοούσιος τῷ Πατρί [3]. Ce que les semi-ariens affirmaient se trouve aussi rapporté par S. Basile le Grand et S. Hilaire de Poitiers; aussi est-il impossible de maintenir l'hypothèse soutenue par beaucoup de savants, à savoir que les semi-ariens avaient parlé

(1) Euseb. VII, 30.
(2) Mansi, t. I, p. 1102.
(3) Athan., *de Synodis*, c. 43, *Opp.* t. I, p. II, p. 604, ed. Patav.

d'un fait faux, et qu'il n'y avait rien de vrai dans le rejet de l'expression ὁμοούσιος par le synode d'Antioche. Les documents originaux ne nous indiquent cependant pas pourquoi le synode d'Antioche rejeta le mot ὁμοούσιος, et nous sommes réduits à cet égard. S. Athanase dit[1] que Paul argumenta de cette manière: « Si le Christ d'homme qu'il était n'est pas devenu Dieu, c'est-à-dire s'il n'est pas un homme divinisé, il est ὁμοούσιος avec son Père; mais alors il faut admettre trois substances: une substance antérieure (le Père) et deux plus récentes (le Fils et l'Esprit), c'est-à-dire que la substance divine est séparée en trois parties. »

Dans cette argumentation, Paul aurait employé le mot ὁμοούσιος en un sens faux, que plus tard beaucoup d'ariens attribuèrent aux orthodoxes; dans sa pensée, ὁμοούσιος eût signifié le détenteur d'une *partie* de la substance divine, ce qui n'est pas le sens naturel du mot; Paul abusant donc de cette expression, il se peut que, pour ce motif, le synode d'Antioche ait absolument défendu de se servir du mot ὁμοούσιος. Peut-être Paul a-t-il aussi soutenu que le ὁμοούσιος convenait beaucoup mieux à sa doctrine qu'à celle des orthodoxes: car il pouvait facilement nommer avec le Père ὁμοούσιος la vertu divine descendue sur l'homme Jésus, puisque pour lui cette vertu n'était en rien distincte du Père: et dans ce cas encore le synode avait des motifs pour rejeter cette expression [2].

Ces explications seraient sans aucune portée si les deux symboles que l'on avait autrefois attribués au synode d'Antioche sont réellement de lui [3]. Dans ces symboles le mot ὁμοούσιος est non-seulement adopté, mais il est de plus regardé comme un terme consacré; les deux symbole servent aussi d'expressions qui sont évidemment imitées de celles du symbole de Nicée, ce qui laisse voir qu'ils ne sauraient provenir du synode d'An-

(1) *De Synodis*, c. 44.

(2) Cf. la dissertation du Dr. Frohschammer « uber die Verwerfung des ὁμούσιος » (sur le rejet de l'ὁμούσιος), *Tübing. theol. Quartalschrift* 1850. Heft 1.

(3) L'un se trouve dans un écrit dirigé contre Nestorius, parmi les actes du concile d'Ephèse. HARD. t. I, p. 1271. MANSI, IV, p. 1010. Ilcontient une comparaison entre Paul de Samosate et Nestorius. Le second Symbole dit d'Antioche et dirigé contre Paul de Samosate se trouve aussi parmi les actes du synode d'Ephèse, dans MANSI, t. V. p. 175. HARD. t. I, p. 1639; dans HAHN, *Biblioth. de Symbole*, S. 129 ff. Cf. sur ce point LUMPER, *Hist. theol. crit.* XIII, p. 723, 726, not. n. WALCH, *Ketzerhist.* Bd. II, S. 119.

tioche. Si en 269 on avait écrit à Antiocbe une telle profession de foi sur le mystère de la sainte Trinité, les pères de Nicée auraient eu un travail bien facile à faire, ou, pour mieux dire, l'arianisme n'aurait pas été possible.

Nous avons déjà dit que la lettre synodale du concile d'Antioche fut adressée à Denys, évêque de Rome. Le synode ignorait que ce pape était mort au mois de décembre 269 ; aussi la lettre fut-elle remise à son successeur, Félix Ier, qui [1] écrivit immédiatement à l'évêque Maxime et au clergé d'Alexandrie pour définir avec une grande netteté, à l'encontre des erreurs de Paul de Samosate, la foi orthodoxe de l'Église [2].

Malgré sa déposition, Paul, soutenu probablement par Zénobie, continua à habiter le palais épiscopal, et il obligea ainsi les orthodoxes à s'adresser à l'empereur Aurélien, après que ce prince eut renversé Zénobie et pris Antioche en 272. L'empereur décida « que celui-là occuperait la maison épiscopale d'Antioche qui était en rapport avec les évêques d'Italie et le siége de Rome. » Paul fut donc obligé de quitter honteusement son palais, ainsi que le rapporte Eusèbe [3].

Nous avons parlé jusqu'ici de *trois* synodes d'Antioche, tenus tous les trois au sujet de Paul de Samosate; mais un certain nombre d'historiens ne veulent [4], nous croyons que c'est à tort [5], en admettre que deux. La lettre synodale du dernier concile d'Antioche dit clairement que Firmilien se rendit deux fois pour cette cause à Antioche, et qu'à son troisième voyage pour assister à un nouveau synode, par conséquent à un troisième, il mourut [6]. Comme la lettre synodale est la source la plus digne de confiance qui puisse exister dans ce cas, nous devons préférer son témoignage au récit de Théodoret, qui ne parle que de deux synodes d'Antioche [7]. Quant à Eusèbe dont on a cité l'autorité, il est vrai qu'il ne fait d'abord mention [8] que d'*un* synode, puis dans le chapitre suivant d'un autre synode d'Antioche; mais cet

---

(1) Euseb. *Hist. eccles.* VII, 30, in fine.
(2) Mansi, t. I, p. 1114.
(3) *Hist. eccles.* VII, 30.
(4) Cf. Remi Ceillier, l. c. p. 599, et Walch, *Hist. der Kirchenversamml.* (Histoire des Conciles), S. 113.
(5) Par ex. Lumper, l. c. p. 708, not. X.
(6) Euseb. *Hist. eccl.* VII, 30.
(7) *Hæret. fabulæ,* lib. II, c. 8.
(8) Lib. VII, 28.

autre, il ne le nomme pas le second, il l'appelle le *dernier*. Ce qu'il dit au chap. 27 laisse voir qu'il a réuni en un seul le premier et le second synode. « Les évêques, rapporte-t-il, s'assemblèrent souvent et à diverses époques. » Mais, quand même Eusèbe ne parlerait que de deux synodes, son témoignage n'aurait évidemment pas la valeur de celui de la lettre synodale.

C'est avec ces synodes d'Antioche que se terminent les conciles du IIIe siècle. Le *Libellus synodicus* [1] parle bien encore d'une assemblée tenue en Mésopotamie; mais ce ne fut qu'une conférence religieuse entre Archélaüs, évêque de Carchara (mieux Caschara) en Mésopotamie, et l'hérésiarque Manès [2]. Quant au prétendu synode oriental de l'an 300, dans lequel les patriarches de Rome, de Constantinople (anachronisme évident), d'Antioche et d'Alexandrie auraient accordé à l'évêque de Séleucie la dignité de patriarche sur toute la Perse, c'est là une pure invention [3].

(1) Dans Hard. l. c. l. V, p. 1498. — Mansi, l. c. t. I, p. 1128.

(2) Les actes de cette discussion ont été donnés par Zacagni, dans ses *Collectanea monumentorum veteris Ecclesiæ*; ils se trouvent dans Mansi, l. c. t. I, p. 1129-1226. Un fragment de cette discussion se lit aussi dans la *Sixième catéchèse* de S. Cyrille de Jérusalem, Mansi, t. I, p. 1226. Sur l'authenticité de ces actes cf. Mosheim, *Commentar. de rebus christianorum ante Constant. M.* p. 729.

(3) Mansi, l. c. t. I, p. 1245.

CHAPITRE III

LES SYNODES DES VINGT PREMIÈRES ANNÉES DU IVe SIÈCLE.

§ 10.

PRÉTENDU SYNODE DE SINUESSA (303).

Si le document qui nous parle d'un synode de Sinuessa (située entre Rome et Capoue) pouvait avoir quelque prétention à l'authenticité [1], ce synode aurait eu lieu vers le commencement du IVe siècle, en 303. Voici ce qu'il dit : « L'empereur Dioclétien avait pressé Marcellin, évêque de Rome, de sacrifier aux dieux. L'évêque, d'abord inébranlable, finit par se laisser entraîner dans le temple de Vesta et d'Isis, et y offrit de l'encens aux idoles. Il était suivi de trois prêtres et de deux diacres, qui s'enfuirent au moment où il entrait dans le temple et répandirent le bruit qu'ils avaient vu Marcellin sacrifier aux dieux. Un synode se réunit et Marcellin nia le fait. L'enquête fut continuée dans une crypte près de Sinuessa, à cause de la persécution. Là se réunirent beaucoup de prêtres, plus de trois cents évêques (nombre tout à fait impossible pour le pays et au temps de la persécution). On jugea d'abord les trois prêtres et les deux diacres pour avoir abandonné leur évêque; quant à celui-ci, quoique soixante-douze témoins eussent déposé contre lui, le synode ne voulut pas prononcer de jugement; il demanda simplement qu'il avouât sa faute et se jugeât lui-même, ou, s'il n'était pas coupable, qu'il prononçât son acquittement. Le lendemain, neuf autres témoins s'élevèrent contre Marcellin. Il nia de nouveau. Le troisième jour, les trois cents évêques se réunirent, condamnèrent encore une fois les trois prêtres et les deux diacres, firent derechef comparaître les témoins, et, adjurèrent Marcellin de dire la vérité. Il se jeta alors à terre, et, couvrant sa tête de

(1) Inséré dans Mansi, *Collect. concil.* t. I, p. 1250 sq. — Hard. *Coll. onc.* t. I, p. 217 sq.

cendres, il reconnut hautement sa faute, en ajoutant qu'il s'était laissé séduire à prix d'or. Les évêques, en prononçant le jugement, ajoutèrent formellement : Marcellin s'est jugé lui-même : car le premier siége ne peut être jugé par personne, *prima sedes non judicatur a quoquam*. La conséquence de ce synode fut que Dioclétien fit mettre à mort beaucoup des évêques qui s'y étaient trouvés, et le pape Marcellin lui-même, le 23 août 303. »

Ce récit est tellement rempli d'invraisemblances et de dates fausses, que dans les temps modernes, catholiques et protestants en ont unanimement rejeté l'authenticité ; avant cette époque, quelques catholiques avaient assez aimé à en appeler à ce document à cause de la proposition : *prima sedes non judicatur a quoquam*. Le bréviaire romain lui-même a admis le récit de la faiblesse de Marcellin et du sacrifice offert par lui [1]. Mais il est hors de doute que ce document est une amplification de l'erreur répandu, vers l'an 400, par les donatistes. Ceux-ci soutenaient que, durant la persécution de Dioclétien, Marcellin avait livré les saintes Écritures et sacrifié aux idoles, mensonge que S. Augustin et Théodoret avaient déjà réfuté [2].

§ 11.

SYNODE DE CIRTA (305).

Si les donatistes ont inventé le synode de Sinuessa, qui n'a jamais eu lieu, ils ont d'un autre côté contesté l'existence, bien certaine cependant, d'un concile qui se tint en 305 à Cirta en Numidie. Ce synode eut lieu à l'occasion de l'installation d'un nouvel évêque de cette ville [3]. Second, évêque de Tigisium, le plus ancien des onze évêques présents, présida l'assemblée. Peu de temps auparavant, un édit de Dioclétien avait exigé qu'on livrât les saintes Écritures, et une foule de chrétiens, et même

(1) *Nocturn. II*, 26 april.

(2) AUGUSTIN, *De unico Baptismo contra Petilianum*, c. 16. — THEODORET. *Hist. eccl.* lib. I, c. 2. — On trouvera des détails sur la non-authenticité de ce document et sur toute cette question dans PAGI, *Crit. in Annales Baronii ad ann.* 302, n. 18. — PAPEBROCK, dans les *Acta sanct. in Propyl. Maj.* t. VIII. — NATAL. ALEX. *Hist. eccles.* sæc. III, diss. XX, t. IV, p 135, ed. Venet. 1778. — REMI CEILLIER, *Hist. des auteurs sacrés*, t. III, p. 681. — Voyez pour les auteurs protestants : BOWER, *Gesch. d. Papste*, Bd. I. S. 68 ff. WALCH, *Histor. d. Papste*, S. 68, et *Histor. der Kirchenvers.* S. 126.

(3) Aujourd'hui Constantine.

des évêques, s'étaient montrés faibles et avaient obéi à l'édit. La plupart des évêques présents à Cirta étaient accusés de cette faute ; aussi le président put-il dire presque à chacun d'eux, en les interrogeant suivant leur rang : *Dicitur te tradidisse*. Ils se reconnurent coupables, ajoutant, l'un que Dieu l'avait préservé de sacrifier aux idoles (ce qui sans doute eût été une bien plus grande chute) ; un autre, qu'au lieu des livres sacrés il avait livré des livres de médecine ; un troisième, qu'on l'avait contraint par la violence, etc., etc. Tous implorèrent grâce et pardon. Le président demanda ensuite à Purpurius, évêque de Limata, s'il était vrai qu'il eût tué deux de ses neveux. Celui-ci répondit : « Crois-tu pouvoir m'effrayer comme les autres ? Qu'as-tu donc fait toi-même lorsque le curateur t'a demandé de livrer les saintes Écritures? » C'était lui reprocher le délit qu'il poursuivait chez les autres, et le propre neveu du président, Second le Jeune, s'adressa à son oncle en ces termes « Entends-tu ce qu'il dit de toi? Il est prêt à quitter le synode et à créer un schisme, il aura avec lui tous ceux que tu veux punir, et je sais qu'ils ont des motifs de te condamner. » Le président demanda conseil à quelques-uns des évêques; ils lui persuadèrent de décider « que chacun rendrait compte à Dieu de sa conduite dans cette affaire (s'il avait oui ou non livré les Écritures). » Tous furent du même avis et dirent : *Deo gratias*.

Voilà ce que rapporte le fragment des actes synodaux conservé par S. Augustin dans le troisième livre de son écrit contre le donatiste Cresconius [1]. Nous savons encore par ce fragment que le synode se tint dans une maison particulière appartenant à Urbanus Donatus, sous le huitième consulat de Dioclétien, le septième de Maximien, c'est-à-dire en 303. Optat de Milève [2] donne à ce Donatus le surnom de Carisius, et raconte qu'on choisit une maison particulière parce que les églises de la ville n'avaient pas encore été restaurées depuis la persécution. Quant à la question chronologique, S. Augustin dit en un autre endroit que l'exemplaire des actes synodaux, qui fut sérieusement examiné lors de la conférence religieuse de Carthage avec les donatistes, était ainsi daté : *post consulatum Diocletiani novies et*

(1) *Contra Cresc.*
(2) *Hist. Donatist.* lib. I.

Maximiani octies, tertio nonas Martis[1], c'est-à-dire le 5 mars 305. C'est là en effet l'époque exacte, comme Valois l'a prouvé dans ses notes sur le huitième livre de l'*Histoire de l'Église* d'Eusèbe, chapitre 2. Noël Alexandre a aussi écrit une dissertation spéciale sur ce sujet dans son *Histoire de l'Église*[2].

Lorsque l'affaire des évêques qui avaient livré les saintes Écritures eut été réglée, on passa à l'élection du nouvel évêque de Cirta. Les évêques nommèrent le diacre Silvanus, quoique celui-ci eût, ainsi que le prouve un fragment des actes conservé par S. Augustin[3], livré les saintes Écritures en 303, et conjointement avec son évêque Paul. Ce Silvanus et quelques-uns des évêques réunis à Cirta, après avoir été si indulgents pour eux-mêmes, devinrent plus tard les chefs du parti rigoureux et exagéré des donatistes, qui voyaient partout des *traditores*.

§ 12.

SYNODE D'ALEXANDRIE (306).

A peu près à la même époque, peut-être un an plus tard, un synode se tint à Alexandrie, sous la présidence de Pierre, archevêque de cette ville. L'évêque de Lycopolis, Mélétius, auteur du schisme mélétien, fut ainsi, que S. Athanase le rapporte, déposé dans ce synode pour diverses fautes, et entre autres pour avoir sacrifié aux idoles[4]. Ces derniers mots indiquent que ce synode eut lieu après l'explosion de la persécution de Dioclétien, par conséquent après 303. S. Athanase dit encore, dans son *Epistola ad episcopos* : « Les mélétiens ont été déclarés *schismatiques* il y a plus de cinquante-cinq ans. » Cette lettre ayant été écrite en 356 ou en 361, la dernière date donnerait l'année 306 comme

(1) AUGUSTIN, *Breviculus collationis c. Donatistas, collat. diei Illtiæ*, c. 17, n. 32, t. VIII, p. 643 ed. Migne.
(2) *Hist. eccles.* sæc. IV, diss. II, p. 340 ed. Venet. 1778.
(3) *Contra Crescon.* lib. III, c. 29. — Baronius, ad ann. 303, n. 6, conclut de ce fragment que le synode de Cirta élut d'abord Paul pour évêque de la ville. Baronius avait en effet remarqué que Paul avait livré, en 303, les Écritures, étant alors évêque de Cirta. Mais il se trompe en croyant que le synode avait déjà eu lieu au printemps de 303. Le passage du document conservé par AUGUSTIN, *contra Crescon.* III, 29, aurait dû lui prouver que Paul était déjà évêque de Cirta lorsque la persécution commença, par conséquent avant la réunion du synode.
(4) ATHANAS. *Apolog. cont. Arian.* c. 59, t. I, p. I, p. 140 ed. Patav.

celle du synode, et c'est la date que nous adoptons. Car dans l'autre hypothèse (en partant de l'année 356) on arriverait à 301, époque à laquelle la persécution de Dioclétien n'avait pas encore commencé [1].

§ 13.

SYNODE D'ELVIRE (305 OU 306).

Ce synode a été, plus que tout autre, l'objet des recherches et des controverses de beaucoup de savants. Le principal travail sur ce sujet est celui de l'Espagnol Ferdinand de Mendoza, en 1593; il comprend trois livres, qui ont pour titre *de confirmando concilio Illiberitano ad Clementem VIII* [2]. Le meilleur texte des actes de ce concile se trouve dans la *Collectio canonum Ecclesiæ Hispanæ*, de Franc. Ant. Gonzalez, bibliothécaire (Madrid, 1808, in-folio); il a été rétabli d'après neuf anciens manuscrits espagnols, Bruns l'a reproduit dans sa *Biblioth. eccles.* [3]

Pline l'Ancien parle de deux villes du nom d'Illiberis : l'une située dans la *Gaule narbonnaise*, c'est aujourd'hui Collioure dans le Roussillon; l'autre au sud de l'Espagne dans la *Bétique*, maintenant l'Andalousie [4]. Puisqu'il s'agit d'un concile espagnol, il ne peut être question que de cette dernière ville, d'autant mieux que l'Illiberis narbonnaise avait été ruinée longtemps avant Constantin le Grand. Mendoza rapporte que de son temps on voyait encore, sur une montagne non loin de Grenade, des restes de murailles qui portaient le nom d'Elbira, et la porte de Grenade située dans cette direction s'appelait la porte d'Elbira [5]. Il existe encore une autre Eliberis, mais qui ne date que de la domination des Goths; Illiberris, avec une double *l* et une double *r* est la vraie leçon, au jugement de Mendoza [6].

Les actes synodaux, dont une critique exagérée pourrait seule

---

(1) Sur cette question de chronologie et sur le schisme Mélétien, cf. une dissertation du Dr Héfélé dans le *Kirchenlexicon von Wetzer unde Welte*. Bd. VII. S. 38. Dom Ceillier adopte l'année 301, *Histoire*, etc. t. III, p. 678.
(2) MANSI, *Collect. Conc.* t. II, p. 57 bis-397.
(3) T. I, p. II, p. 1 sq.
(4) PLIN. *Hist. nat.* lib. III, c. 1 et 4.
(5) MENDOZA, dans MANSI, p. 58.
(6) *Ibid.* p. 58 et 59.

contester l'authenticité [1], désignent dix-neuf évêques présents au concile; d'après un *codex Pithöanus* de ces actes, ils auraient été au nombre de quarante-trois. Les dix-neuf sont : Félix d'Acci (Cadix), qui fut nommé président du synode; Osius de Corduba, l'évêque de Cordoue devenu si fameux plus tard lors de la controverse arienne; Sabin d'Hispalis (Séville), Camerimnus de Tucci, Sinagius d'Epagra (ou Bigerra), Second de Castulo, Pardus de Mentesa, Flavien d'Eliberis, Cantonius d'Urci, Libère d'Emerita, Valère de Césaraugusta (Saragosse), Decentius de Legio (Léon), Melantius de Tolède, Janvier de Fibularia (peut-être *Salaria in Hispania Tarraconensi*), Vincent d'Ossonoba, Quintinien d'Elbora, Successus d'Eliocroca, Eutychien de Basti (Baza) et Patricius de Malaca. C'étaient, on le voit, des évêques des contrées les plus diverses de l'Espagne; aussi peut-on regarder cette assemblée comme un synode représentant toute l'Espagne. Les actes nomment encore vingt-quatre prêtres, et disent qu'ils étaient assis au synode, comme les évêques, tandis que les diacres et les laïques étaient debout. Les décrets n'émanèrent toutefois que des évêques : car les actes synodaux emploient toujours cette formule : *Episcopi universi dixerunt.*

1. Quant à la date du synode, les actes rapportent qu'il fut célébré, c'est-à-dire ouvert, aux ides de mai, par conséquent le 15 mai. Les inscriptions des actes donnent encore les indications suivantes : *Constantii temporibus editum*, *eodem tempore quo et Nicæna synodus habita est*. Quelques actes ajoutent : *era* 362 [2]. Il s'agit naturellement de l'ère espagnole, qui, commença à être en usage en Espagne vers le v[e] siècle ; elle partait de la trente-huitième année avant Jésus-Christ, de sorte que l'an 362 de l'ère espagnole correspond à l'an 324 de notre ère [3]. Cette date de 324 s'accorde avec celle du concile de Nicée (325), mentionnée aussi dans l'inscription des actes synodaux; mais le *tempore Constantii* ne s'accorde pas avec elle, à moins qu'on ne doive lire *Constantini*.

---

(1) Des doutes ont été soulevés surtout par Berardi (Gratiani *Canones genuini ab apocryphis discreti*, etc. t. I, p. 24 edit. Taurin. 1752, et par Marcellin Molkenbuhr (*Diss. critica de concil. Trullano, Eliberitano*, etc. Monast. 1791). Cf. *Katholik*, 1819, Bd. II, S. 419.

(2) *Bibliotheca eccles.* ed. Bruns, t. I, p. II, p. 1 et 2.—Mansi, *Collect. conc.* t. II, p. 1.

(3) Cf. l'article *Ara* par le Dr Héfélé, *Kirchenlexicon von Wetzer und Welte.* Bd. I, S. 115.

Mais il y a des objections très-fortes contre cette donnée chronologique.

a. La plupart des anciens manuscrits de ces actes synodaux ne portent pas de date : on serait donc porter à présumer que celle-ci a été ajoutée plus tard [1].

b. L'évêque Osius de Cordoue, nommé parmi les évêques présents au synode, ne se trouvait pas en Espagne en 324 ; il passa toute cette année, soit à la cour de l'empereur (à Nicomédie), soit à Alexandrie. Constantin le Grand, auprès duquel il se trouvait [2] après la défaite Licinius, par conséquent dans l'automne de 323 ou au printemps de 324, l'envoya dans cette ville pour essayer de résoudre les graves difficultés soulevées par l'arianisme ; Osius, n'ayant pu réussir dans sa mission, retourna vers l'empereur en qualité de conseiller pour les affaires religieuses, et immédiatement après il prit part au 1er concile œcuménique de Nicée, en 325 [3].

c. Longtemps avant 323 et 324, Osius avait quitté l'Espagne, il résidait ordinairement auprès de l'empereur. On sait [4] qu'après la clôture du concile d'Arles, en 314, les donatistes en appelèrent du jugement du concile à l'empereur Constantin le Grand ; la sentence rendue en 316 par l'empereur leur ayant été défavorable, ils répandirent le bruit que c'était Osius de Cordoue qui avait influencé l'empereur dans son jugement. S. Augustin, racontant ce fait, ajoute qu'Osius avait au contraire suggéré à l'empereur des mesures plus modérées que les donatistes ne le méritaient [5]. Osius était donc au plus tard en 316 auprès de Constantin ; un décret que Constantin adressa en 313 à Cécilien, évêque de Carthage, et dans lequel il fait mention d'Osius, permettrait même de conclure que l'évêque espagnol était déjà en 313 à la cour de l'empereur [6].

d. Il faut aussi remarquer que la teneur de plusieurs canons d'Elvire ne peut s'accorder avec cette date de 324.

α) Plusieurs de ces canons paraissent en effet avoir été rédigés

---

(1) Cf. MENDOZA dans MANSI, l. c. p. 66 et 73, et NATAL. ALEX. *Hist. eccles.* sæc. III, diss. 21, art. 1, p. 136, t. IV ed. Venet. 1778.

(2) SOZOM. *Hist. eccles.* I, 16, et EUSEB. *Vita Const.* II, 63.

(3) Cf. *Tübing Quartalschrift.* 1851, S. 221 sq.

(4) Cf. dans le *Kirchenlexicon* l'article du Dr Héfélé sur les Donatistes. Bd. III, S. 257.

(5) AUG. *contra Parmenian.* lib. I, c. 8, t. IX, p. 43 ed. Migne.

(6) Dans NICEPH. *Hist. eccles.* VII, p. 42, reproduit dans MENDOZA, l. c. p. 68.

pendant ou peu après une violente persécution, dans laquelle beaucoup de chrétiens avaient apostasié. Nous disons *pendant* ou peu *après;* mais il est plus vraisemblable que ce fut peu *après :* car durant une persécution des évêques des provinces les plus éloignées de l'Espagne, du Nord et du Sud, n'auraient guère pu se réunir en un même lieu. Or, la dernière persécution des chrétiens en Espagne ordonnée par les empereurs fut celle de Dioclétien et de Maximien Hercule, de 303 à 305.

β) Les décisions d'Elvire concernant les *lapsi* sont beaucoup plus rigoureuses que celles de Nicée; ainsi le 1er canon d'Elvire défend d'administrer la sainte communion aux *lapsi*, même *in articulo mortis;* cette sévérité indique évidemment une date antérieure à celle du synode de Nicée. Une pareille rigueur peut s'expliquer pendant ou immédiatement après une persécution, mais non pas vingt ans plus tard.

2. Ce fut précisément cette rigueur des canons d'Elvire à l'égard des *lapsi* qui suggéra au P. Morin, de l'Oratoire, l'hypothèse qu'il émit dans son livre *de Pœnitentia*[1], savoir que le synode d'Elvire avait dû se réunir avant l'explosion du schisme des novatiens, vers 250; si on n'admet pas cette donnée, disait le P. Morin, il faut admettre que dès leur premier canon les Pères d'Elvire se sont rangés du côté des novatiens. Le P. Morin n'a pas remarqué que le rigorisme des novatiens est bien différent de celui du synode d'Elvire. Les novatiens prétendaient que l'Église n'avait pas le *droit* d'admettre à la communion un chrétien qui avait apostasié; les Pères d'Elvire reconnaissaient ce droit, ils voulaient seulement que dans *certains* cas, pour des raisons disciplinaires, elle suspendît l'exercice de ce droit et retardât l'admission, *non desperatione veniæ, sed rigore disciplinæ*[2]. Il faudrait ajouter que, vers 250, Osius et d'autres évêques qui assistèrent au concile d'Elvire, n'étaient pas encore nés, ou du moins qu'ils n'étaient pas encore au nombre des clercs.

3. L'hypothèse des centuriateurs de Magdebourg, qui placent le synode d'Elvire en l'an 700, est encore plus malheureuse. C'est faire d'Osius et de ses collègues à Elvire les Mathusalems de la nouvelle loi que de donner de pareilles dates.

---

(1) Lib. IX, c. 19.
(2) Cf. Nat. Alex. l. c. propos. II, p. 137 et p. 145, nota; et Migne, *Dictionnaire des conciles*, t. I, p. 813.

4. Hardouin, se réglant d'après les *Fastes* d'Onuphrius, a adopté la date de 313, donnant surtout pour motif que les canons du concile d'Arles de 314 ont beaucoup d'analogie avec ceux d'Elvire. Mais ce raisonnement est faible : on aurait pu mettre à profit les canons d'Elvire à Arles, même quand ils auraient été de dix ou vingt ans antérieurs. Osius, d'ailleurs, nous l'avons vu plus haut, paraît avoir déjà quitté l'Espagne en 313 [1].

5. Baluze a émis un autre sentiment auquel il arrive d'une manière assez bizarre. Au concile de Sardique (canon 11 en grec, canon 14 en latin), Osius proposa une loi (au sujet de la célébration du dimanche) qui, dit Osius, avait été déjà proposée dans un concile antérieur, *superiore concilio*. C'est une allusion au canon 21 du concile d'Elvire. Puisque, remarque Baluze, Osius appelle le concile d'Elvire *superius concilium*, ce concile a dû avoir lieu avant le concile de Nicée, qui n'est pour Osius, lors de la tenue du concile de Sardique, que le *concilium postremum*. Le raisonnement de Baluze se soutient jusqu'ici; mais ensuite cet historien, se fondant sur quelques autres indices, veut en conclure que le synode d'Elvire a eu lieu après ceux d'Ancyre et de Néocésarée, par conséquent entre 314 et 325 [2]. Cette dernière partie de sa dissertation est très-faible, et il a du reste oublié qu'entre 314 et 325 Osius n'était plus en Espagne.

6. Mansi pense que le synode d'Elvire eut lieu en 309. Il est dit dans les actes, remarque-t-il, que le concile fut tenu aux ides de mai. Or, en 309, ces ides tombèrent un dimanche, et c'est précisément le dimanche qu'à cette époque, comme le démontre l'exemple de Nicée, se faisait l'ouverture des conciles [3]. Cette dernière observation n'est pas exacte. Le concile de Nicée demande, dans le canon 5, qu'on célèbre annuellement deux synodes, l'un durant le carême, l'autre en automne ; mais il n'est nulle part question du dimanche. Les canons apostoliques n° 36 (38) portent également : « Le 1er synode sera tenu dans la quatrième semaine de la Pentecôte; le 2e, le 12 du mois hyperberetaios. » Ici non plus, il n'est donc pas question du dimanche; le 12 du mois hyperberetaios peut tomber tous les jours de la

(1) Cf. la note de Baluze dans Mansi, l. c. p. 1, not. 2.
(2) Cf. Mansi, l. c. p. 3, note.
(3) Cf. Mansi, note sur Alex. Nat. *Hist. eccl.* l. c. p. 139 et sa *Collection des conciles*, t. II, p. 22.

semaine. Dans l'ordonnance du synode d'Antioche en 341, le dimanche n'est pas plus prescrit que les autres jours.

7. Le calcul de Mendoza, de Noël Alexandre, de Tillemont, de d'Aguirre, de Remi Ceillier, etc. [1], nous paraît plus soutenable : ils partent tous de ce fait que Valère, évêque de Saragosse, qui d'après les actes assista au synode, fut persécuté avec son diacre Vincent en 304, par le préteur romain Dacien. Le diacre fut mis à mort et Valère exilé [2] ; dans la suite il fut lui aussi martyr, si on en croit une ancienne tradition. Ils en concluent que le concile d'Elvire n'a pu avoir lieu avant 304, c'est-à-dire avant l'arrestation de l'évêque Valère, et ils ne se séparent que sur la question de savoir s'il faut placer le concile au commencement de l'an 300 ou de 301; d'Aguirre indique même le commencement de 303. Le côté faible de ces conclusions, c'est qu'elles laissent inintelligibles plusieurs canons du concile d'Elvire qui, comme nous l'avons déjà dit, ont été évidemment écrits au lendemain d'une persécution, et qui par conséquent n'ont pu être promulgués entre 300 et 304.

8. Voici l'opinion qui, dans cette discussion, nous paraîtrait la plus probable. En 305 Dioclétien et Maximien Hercule abdiquèrent, et Constance, connu pour sa bienveillance envers les chrétiens, devint maître souverain de l'Espagne; la persécution ayant donc cessé, les évêques espagnols purent se réunir à Elvire, pour délibérer d'une part sur le traitement des *lapsi*, premier objet des canons qu'ils décrétèrent; d'autre part, pour chercher des remèdes contre l'envahissement de la corruption morale.

Mais, dira-t-on, Valère de Saragosse n'était-il pas déjà mort

---

(1) Mendoza, dans Mansi, *Coll. concil.* t. II, p. 69 et 73. — Nat. Alex. *Hist. eccl.* sec. iii, diss. 21, p. 138 ed. Venet. 1778. — Tillemont, *Mémoires*, etc. t. VII, à l'article *Osius*, p. 137 et 333, ed. Brux. 1732. — Aguirr. *Concil. Hispan.* t. I. p. 240 sq. t. II, p. 1. — Ceillier, *Hist. des auteurs sacrés*, t. III, p. 657. V. plus haut, p. 123.

(2) Voy. les *Acta S. Vincentii* dans Ruinart, éd. Galura, t. II, p. 343, surtout 347 sq. — On pourrait s'étonner qu'il y ait eu à cette époque des exécutions de chrétiens en Espagne, puisque cette province faisait partie de l'empire de César Constance. Mais quoique Constance fût personnellement favorable aux chrétiens, il fallait que, comme second personnage de l'empire, il se conformât aux ordres de l'empereur. D'ailleurs il ne résidait pas en Espagne, mais bien dans les Gaules, et ce ne fut que dans les Gaules, dit Eusèbe, que les chrétiens furent épargnés, tandis qu'en Espagne et en Bretagne les gouverneurs subalternes ordonnèrent des persécutions. Cf. Tillemont, *Mémoires*, etc. t. V, *Persécution de Dioclétien*, art. XXI, et not. xxii, p. 25 et 26, ed. Brux. 1732.

en 305? Je ne le pense pas. Pour le prouver dom Ceillier [1] en appelle à Prudence; or celui-ci ne dit pas un mot du martyre de Valère, ni dans son poëme sur tous les martyrs de Saragosse, ni dans son poëme sur Vincent; si Valère avait été réellement martyrisé, il n'aurait certainement pas manqué de le dire [2]. Si donc Valère vivait encore au moment de l'abdication de Dioclétien et de Maximien, il fut indubitablement rappelé de l'exil par Constance, et il put prendre part au synode d'Elvire, que nous plaçons par conséquent dans l'automne de 305 ou en 306. Baronius [3], Binius dans Mansi [4], et d'autres acceptent 305, mais pour d'autres motifs que les nôtres, tandis que Pagi [5] laisse la question indécise.

Les quatre-vingt-un canons du synode d'Elvire sont conçus dans les termes suivants :

CAN. I. — *De his qui post baptismum idolis immolaverunt.*

Placuit inter eos : Qui post fidem baptismi salutaris adulta ætate ad templum idoli idolaturus accesserit, et fecerit quod est crimen capitale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere.

« Si un adulte baptisé a sacrifié aux dieux et a commis ainsi un crime capital, il ne peut être reçu à la communion, même à la fin de sa vie. »

Plusieurs interprètes de ce canon, entre autres le Dr Herbst, qui a expliqué les canons d'Elvire dans la *Tübinger Quartalschrift* [6], ont cru à tort qu'il fallait entendre ici par *communio*

(1) L. c. p. 657, not. f.
(2) PRUDENT. CLEMENS, *Peristeph. IV, Passio XVIII martyr. Cæsaraugust.* dit. V, 77, p. 220, edit. Obbarii :

Inde, Vincenti, tua palma nata est,
Clerus hic tantum peperit triumphum;
Hic sacerdotum domus infulata Valeriorum,

c'est-à-dire : « Le clergé de Saragosse, la maison des valériens (c'est-à-dire ceux qui partageaient la foi de l'évêque Valère), se conduisirent avec une telle fermeté qu'ils remportèrent cette victoire. » Mais cela ne prouve pas que Valère ait été lui-même exécuté. Il prit part au triomphe par son exil. C que MENDOZA avance encore, p. 69, pour prouver le martyre de Valère, est emprunté à des données et à des traditions postérieures et n'a pas de force probante.
(3) Ad. ann. 305, 39 sq.
(4) T. II, p. 27.
(5) Ad ann. 305, n. 5.
(6) V. MENDOZA, et l'évêque d'Orléans GABRIEL DE L'AUBESPINE; on trouve cette pièce dans MANSI, t. II, p. 35, 55 et p. 110-396.. — Les explications de HERBST ont été analysées et critiquées dans la dissertation de BINTERIM sur le synode d'Elvire, dans le *Catholique*, cf. 1821, t. II, p. 417-444.

non pas la communion eucharistique, mais seulement la communauté avec l'Église, ou l'absolution sacramentelle. C'est une erreur : le mot *communio* ne désigne pas seulemeut la communauté avec l'Église, mais aussi la communion sacramentelle. Si on est exclu de l'Église et si on ne peut recevoir l'absolution sacramentelle, on ne peut non plus recevoir la sainte Eucharistie.

CAN. II. — *De sacerdotibus gentilium qui post baptismum immolaverunt.*

Flamines, qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt, eo quod geminaverint scelera accedente homicidio, vel triplicaverint facinus cohærente mœchia, placuit eos nec in finem accipere communionem.

CAN. III. — *De eisdem si idolis munus tantum dederunt.*

Item flamines qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem eis præstare communionem, acta tamen legitima pœnitentia. Item ipsi si post pœnitentiam fuerint mœchati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne illusisse de dominica communione videantur.

CAN. IV. — *De eisdem si catechumeni adhuc immolant quando baptizentur.*

Item flamines si fuerint catechumeni et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere.

La fonction d'un *flamen* consistait, dans les provinces de l'empire romain, soit à offrir des sacrifices aux dieux, soit à préparer les jeux publics. Elle était héréditaire dans beaucoup de familles, et comme elle entraînait à de grandes dépenses, celui qui était légalement tenu à la remplir ne pouvait s'y soustraire, même quand il était chrétien, ainsi que le prouvent le code de Justinien et l'écrit de S. Jérôme *de Vita Hilarionis*[1]. Il arriva de là que les membres de ces familles de flamines conservaient leur charge, même lorsqu'ils étaient catéchumènes ou baptisés ; mais ils cherchaient à se soustraire aux fonctions qu'elle imposait, notamment aux sacrifices. Ils consentaient bien encore à préparer les jeux publics. S'il survenait une persécution, on voulait le plus souvent les obliger aussi à offrir des sacrifices. Le synode décida ce qu'il fallait faire de ces flamines dans les divers cas qui pouvaient se présenter.

---

(1) Cf. les notes d'AUBESPINE dans MANSI, l. c. p. 36.

a. S'ils étaient baptisés, et s'ils avaient consenti à remplir toutes leurs fonctions, ils avaient par le fait même : α sacrifié aux idoles; β ils avaient pris part, en préparant les jeux, à des meurtres (dans les jeux des gladiateurs), à des actes d'*immoralité* (dans les jeux obscènes de certaines représentations)[1] : leur faute était donc double et triple. Aussi devait-on leur refuser la communion à la fin de leur vie.

b. S'ils étaient baptisés, mais si, sans sacrifier, ils avaient seulement donné les jeux, on pouvait à la fin de leur vie leur administrer la communion, pourvu qu'ils eussent fait préalablement une pénitence convenable. Mais si, après avoir *commencé* à faire pénitence (c'est là le sens, et non pas *après la pénitence accomplie*), ils donnaient encore lieu à quelque acte d'immoralité (c'est-à-dire si en qualité de flamines ils laissaient s'organiser des jeux obscènes), on ne devait plus leur donner la communion.

c. Si un flamine était simplement catéchumène, et si, sans sacrifier, il avait rempli ses fonctions (peut-être aussi donné des jeux), il pouvait au bout de trois ans (d'épreuve) être baptisé[2].

CAN. V. — *Si domina per zelum ancillam occiderit.*

Si qua fœmina furore zeli accensa flagris verberaverit ancillam suam, ita ut intra tertium diem animam cum cruciatu effundat, eo quod incertum sit voluntate an casu occiderit; si voluntate, post septem annos, si casu, post quinquennii tempora, acta legitima pœnitentia, ad communionem placuit admitti; quod si infra tempora constituta fuerit infirmata, accipiat communionem.

« Si dans sa colère une femme frappe sa servante, au point que celle-ci vienne à en mourir au bout de trois jours, la femme coupable subira une pénitence de sept ans, si elle a frappé si violemment *avec* intention, et une pénitence de cinq ans, si elle n'a pas agi *avec l'intention de procurer la mort;* elle ne sera reçue à la communion qu'après ce délai. Si elle devient malade pendant le temps de sa pénitence, elle peut recevoir la communion. »

Ce canon fut inséré dans le *Corpus juris can.*[3]

---

(1) Les canons 30, 31 et 32 prouvent que, pour les Pères du synode d'Elvire, *mœchia* signifie immoralité en général, plutôt qu'adultère proprement dit. De même, *adulterare* dans le titre du canon 13 ne justifie pas l'adultère *in specie*, mais la débauche en général, avec cette différence que la faute d'une vierge consacrée à Dieu pouvait s'appeler un *adultère* vis-à-vis de Dieu, à qui elle s'était consacrée et à qui elle avait manqué de fidélité.
(2) Cf. canon 55.
(3) C. 43, dist. L.

CAN. VI. — *Si quicumque per maleficium hominem interfecerit.*

Si quis vero maleficio interficiat alterum, eo quod sine idololatria perficere scelus non potuit, nec in finem impertiendam illi esse communionem.

On entend ici par maléfice les artifices de magie, de sorcellerie, auxquels, croyait-on, on ne pouvait s'adonner sans se rendre coupable d'idolâtrie.

Le canon suivant n'a pas besoin d'explication :

CAN. VII. — *De pœnitentibus mœchiæ si rursus mœchaverint.*

Si quis forte fidelis post lapsum mœchiæ, post tempora constituta, acta pœnitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit nec in finem habere eum communionem.

CAN. VIII. — *De fœminis quæ relictis viris suis aliis nubunt.*

Item fœminæ, quæ nulla præcedente causa reliquerint viros suos et alteris se copulaverint, nec in finem accipiant communionem.

Quelques interprètes ont cru [1] qu'il ne s'agissait ici que d'une femme chrétienne abandonnant sans motif son mari encore dans le paganisme : car *sous aucun prétexte* elle n'aurait pu banddonner un mari chrétien pour en épouser un autre. Mais le canon suivant prouve précisément que le canon 8 parle de deux époux chrétiens. S'il ajoute *sans motif* [2], cela ne veut pas dire qu'il y a des cas où l'on peut abandonner son mari et en épouser un autre; le canon décrète seulement une peine plus grave pour le cas où elle abandonne son mari sans motif, tandis que le canon suivant indique la peine à infliger dans le cas où elle abandonne son mari pour quelque motif (si, par exemple, le mari est adultère).

Le canon 9, qui a été également inséré dans le *Corpus juris canon.* [3], est ainsi conçu :

CAN. IX. — *De fœminis quæ adulteros maritos relinquunt et aliis nubunt.*

Item fœmina fidelis, quæ adulterum maritum reliquerit fidelem et alterum ducit, prohibeatur ne ducat; si duxerit, non prius accipiat com-

---

(1) Cf. AUBESPINE, dans MANSI, l. c. t. II, p. 38.
(2) BINTERIM croit (l. c. p. 425) que *sine causa* veut dire : *sans décision préalable de l'évêque.*
(3) C. 8, causa 32, 7.

munionem, nisi quem reliquit de sæculo exierit, nisi forsitan necessitas infirmitatis dare compulerit.

Les canons suivants sont beaucoup plus difficiles à expliquer.

CAN. X. — *De relicta catechumeni si alterum duxerit.*

Si ea quam catechumenus relinquit duxerit maritum, potest ad fontem lavacri admitti : hoc et circa fœminas catechumenas erit observandum. Quod si fuerit fidelis quæ ducitur ab eo qui uxorem inculpatam relinquit, et quum scierit illum habere uxorem, quam sine causa reliquit, placuit in finem hujusmodi dari communionem.

CAN. XI. — *De catechumena si graviter ægrotaverit.*

Intra quinquennii autem tempora catechumena si graviter fuerit infirmata, dandum ei baptismum placuit non denegari.

Ces deux canons sont difficiles à expliquer, parce que la première partie du premier a été, sans raison, rattachée à la fin du 10e. Ils parlent de deux cas tout à fait différents, et chacun de ces cas se subdivise en deux autres.

1. *a*) Si un catéchumène abandonne sans motif sa femme non encore baptisée, et si celle-ci épouse un autre mari, elle peut être baptisée.

b) De même si une catéchumène abandonne, sans raison, son mari non baptisé, et que celui-ci se marie, il peut être baptisé.

Tel est le premier cas; il suppose que la partie abandonnée sans motif n'est pas baptisée. Là devait s'arrêter le 10e canon. Ce qui suit a trait à une autre question, savoir : si l'on peut épouser la partie qui a illégalement répudié l'autre. Le canon ne distingue pas si celui qui doit être pris en mariage est baptisé ou simplemement catéchumène, et il établit les décisions qui suivent :

2. *a*) Si une chrétienne épouse un homme qu'elle sait avoir illégalemet répudié sa femme, elle ne pourra communier qu'à son lit de mort. Comme chrétienne elle devrait savoir que, d'après S. Paul [1], le chrétien (et le catéchumène est ici considéré comme tel) ne peut renvoyer son conjoint encore infidèle, si celui-ci veut continuer à vivre avec lui.

b) Si une *catéchumène* épouse un homme qui a répudié illégalement sa femme, le baptême sera remis à cinq ans plus tard, (nouveau temps d'épreuve), et elle ne pourra être baptisée avant ce temps que dans le cas d'une grave maladie.

(1) *I Cor.* 7, 12.

Nous pensons avoir ainsi nettement et exactement expliqué le sens de ces deux canons, qui ont donné tant à faire aux commentateurs.

CAN. XII. — *De mulieribus quæ lenocinium fecerint.*

Mater vel parens vel quælibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum, placuit eam nec in finem accipere communionem.

Nous avons pu remarquer aux deux canons précédents que les titres ne sont pas tout à fait adaptés à la teneur des canons; il en est de même pour celui-ci : il menace d'une excommunication perpétuelle les pères et mères qui livrent leurs enfants à la prostitution, de même que tous ceux qui font ce honteux trafic. Les mots *vel potius suum corpus,* etc., ne s'appliquent évidemment toutefois qu'aux pères et mères de la jeune fille prostituée : ils vendent en effet leur propre chair et leur propre sang en vendant leur fille.

CAN. XIII. — *De virginibus Deo sacratis si adulteraverint.*

Virgines quæ se Deo dicaverunt, si pactum perdiderint virginitatis atque eidem libidini servierint, non intelligentes quid admiserint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem. Quod si semel persuasæ aut infirmi corporis lapsu vitiatæ omni tempore vitæ suæ hujusmodi fœminæ egerint pœnitentiam, ut abstineant se a coitu, eo quod lapsæ potius videantur, placuit eas in finem communionem accipere debere.

Quand des vierges consacrées à Dieu (étaient-ce des religieuses proprement dites, ou des jeunes filles qui, demeurant dans leur famille, consacraient à Dieu leur virginité?) commettaient une faute charnelle, sans reconnaître leur péché, et par conséquent s'obstinaient dans leur aveuglement (car c'est là ce qu'il faut comprendre par *non intelligentes quid admiserint*), elles restaient pour toujours excommuniées; mais si elles reconnaissaient leur faute et faisaient une pénitence perpétuelle, sans rechute, elles pouvaient recevoir la communion à la fin de leur vie. Ce canon fut inséré dans le *Corpus juris can.* [1]

---

(1) C. 25, causa 27, q. 1. Cf. c. 19 du synode d'Ancyre.

CAN. XIV. — *De virginibus sæcularibus si mœchaverint.*

Virgines quæ virginitatem suam non custodierint, si eosdem qui eas violaverint duxerint et tenuerint maritos, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine pœnitentia reconciliari debebunt; vel si alios cognoverint viros, eo quod mœchatæ sunt, placuit per quinquennii tempora, acta legitima pœnitentia, admitti eas ad communionem oportere.

Si une jeune fille qui n'a pas fait de vœu a commis une faute charnelle, et si elle épouse celui avec lequel elle s'est oubliée, elle sera reconciliée au bout d'*un* an, sans être condamnée à la pénitence, c'est-à-dire qu'elle pourra au bout d'un an recevoir la communion, parce qu'elle n'a *violé que la loi du mariage*, dont elle a usurpé les droits avant qu'ils ne lui eussent été conférés. Quelques manuscrits portent : *post pœnitentiam unius anni reconcilientur,* c'est-à-dire qu'on leur imposera une année de pénitence. La différence entre cette leçon et la nôtre n'est pas importante : car notre texte impose aussi pendant un an à la coupable l'*excommunication mineure*, c'est-à-dire la privation de la communion, ce qui, on le sait, était aussi un degré de pénitence, à savoir le quatrième. Seulement le canon l'exempte des degrés plus *rigoureux*, auxquels étaient attachées des œuvres positives de pénitence. La seconde leçon ne dit pas autre chose.

Si cette femme épouse un autre que celui avec lequel elle s'est oubliée, elle commet une espèce d'adultère, et on doit la soumettre à cinq années de pénitence.

Les trois canons suivants contiennent la défense d'épouser des païens, des juifs, des hérétiques, et n'ont pas besoin d'explication.

CAN. XV. — *De conjugio eorum qui ex gentilitate veniunt.*

Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonium dandæ sunt virgines Christianæ, ne ætas in flore tumens in adulterium animæ resolvatur.

CAN. XVI. — *De puellis fidelibus ne infidelibus conjungantur.*

Hæretici si se transferre noluerint ad Ecclesiam catholicam, nec ipsis catholicas dandas esse puellas ; sed neque Judæis neque hæreticis dare placuit, eo quod nulla possit esse societas fideli cum infideli : si contra interdictum fecerint parentes, abstineri per quinquennium placet.

CAN. XVII. — *De his qui filias suas sacerdotibus gentilium conjungunt.*

Si qui forte sacerdotibus idolorum filias suas junxerint, placuit nec in finem iis dandam esse communionem.

CAN. XVIII. — *De sacerdotibus et ministris si mœchaverint.*

Episcopi, presbyteres (!) et diacones si in ministerio positi detecti fuerint quod sint mœchati, placuit propter scandalum et propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere.

Il faut entendre ici par *mœchare,* comme dans d'autres endroits [1], non pas seulement l'adultère *in specie*, mais en général toute fornication.

CAN. XIX. — *De clericis negotia et nundinas sectantibus.*

Episcopi, presbyteres (!) et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quæstuosas nundinas sectentur : sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercenarium aut amicum aut quemlibet mittant, et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.

Dans son écrit *de Lapsis*, S. Cyprien [2] se plaint aussi de ce que beaucoup d'évêques abandonnent leurs Eglises et vont dans des provinces étrangères suivre les marchés pour s'y livrer au commerce.

CAN. XX. — *De clericis et laicis usurariis.*

Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstineri. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cassaturum nec ulterius exacturum, placuit ei veniam tribui : si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum.

A propos du canon 17 de Nicée, qui défend aussi le prêt à intérêt, nous parlerons des décisicions de l'ancienne Eglise sur cette matière. La première partie de notre canon a été insérée par Gratien dans le *Corpus juris canon* [3].

CAN. XXI. — *De his qui tardius ad ecclesiam accedunt.*

Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur, ut correptus esse videatur.

Comme nous l'avons déjà dit, Osius proposa et fit passer au concile de Sardique un statut analogue contre ceux qui négli-

(1) Cf. can. 2.
(2) P. 183 ed. Bened.
(3) C. 5, dist. 47.

geaient de fréquenter l'église : c'est le canon 11 du texte grec et le canon 14 du texte latin des décrets de Sardique.

CAN. XXII. — *De catholicis in hæresim transeuntibus, si revertantur.*

Si quis de catholica Ecclesia ad hæresim transitum fecerit rursusque recurrerit, placuit huic pœnitentiam non esse denegandam, eo quod cognoverit peccatum suum; qui etiam decem annis agat pœnitentiam, cui post decem annos præstari communio debet; si vero infantes fuerint transducti, quod non suo vitio peccaverint incunctanter recipi debent.

CAN. XXIII. — *De temporibus jejuniorum.*

Jejunii superpositiones per singulos menses placuit celebrari, exceptis diebus duorum mensium julii et augusti propter quorumdam infirmitatem.

Le *superponere* (ὑπερτίθεσθαι) ou la *superpositio* (ὑπέρθεσις) était un degré d'austérité qu'on ajoutait au jeûne ordinaire; il consistait à ne rien manger absolument pendant tout un jour[1].

CAN. XXIV. — *De his qui in peregre baptizantur, ut ad clerum non veniant.*

Omnes qui in peregre fuerint baptizati, eo quod eorum minime sit cognita vita, placuit ad clerum non esse promovendos in alienis provinciis.

Nul ne pouvait être admis dans les rangs du clergé hors de la province dans laquelle il avait été baptisé. Ce canon passa dans le *Corpus jur. can.*[2]

CAN. XXV. — *De epistolis communicatoriis confessorum.*

Omnis qui attulerit literas confessorias, sublato nomine confessoris, eo quod omnes sub hac nominis gloria passim concutiant simplices, communicatoriæ ei dandæ sunt litteræ.

Ce canon a été interprété de trois manières. Mendoza, Baronius et d'autres songèrent, en le commentant, aux lettres de paix (*libelli pacis*) que les martyrs et les confesseurs remettaient aux *lapsi*, afin de leur procurer nne prompte réintégration dans l'Église. Ces *libelli pacis* décidèrent en effet maint évêque à admettre trop promptement un *lapsus;* mais notre canon ne parle pas de cet abus, il ne se plaint pas que ces lettres trompent les évêques, il dit : *concutiant simplices*. Si le canon avait voulu prémunir les *évêques* contre ces *libelli pacis*, il n'aurait certainement pas dit

---

(1) Cf. une dissertation du Dr Héfélé sur le prêt à intéret dans la *Tübinger Quartalschrift* 1841, S. 405 ff. 2 (p. 151. 3) Bintérim, *Denkwurdigkeiten*, Bd. V. Th. II, S. 98.
(2) C. 4, dist. 98.

qu'on devait donner aux *lapsi* des lettres de communion, car on se plaignait précisément qu'on les admît trop vite. Aubespine[1] et Herbst[2] ont pensé que le canon avait en vue quelques fidèles qui, sur le point de faire un voyage, ne demandaient pas de lettres de communion à leur évêque, mais préféraient des lettres de recommandation données par des confesseurs. C'est encore là une fausse explication, et voici, pensons-nous, le sens de ce canon : « Si un fidèle qui veut entreprendre un voyage, soumet à son évêque le projet d'une lettre de recommandation dans laquelle il est dit que le porteur est un confesseur, l'évêque doit effacer le mot du confesseur, *sublato nomine confessoris*, parce que beaucoup de gens simples sont trompés par ce titre, et l'évêque donnera de simples lettres *communicatorias*[3]. »

CAN. XXVI. — *Ut omni sabbato jejunetur.*

Errorem placuit corrigi, ut omni sabbati die superpositiones celebremus.

Le sens de ce canon est également équivoque. Le titre, semble indiquer qu'il ordonne de jeûner rigoureusement tous les samedis et de supprimer la pratique contraire, suivie jusqu'alors. C'est ainsi que l'explique Garsias dans Binius[4], et Mendoza[5]. Cependant, comme le 65e canon apostolique prescrit de ne jamais jeûner le samedi, sauf le samedi saint, notre canon pourrait aussi signifier : « Il faut abolir l'ancienne erreur consistant à jeûner strictement tous les samedis, » c'est-à-dire : la superposition n'est prescrite que le samedi saint, et les autres samedis, comme les vendredis, il n'y a de prescrit que la *statio*, c'est-à-dire le demi-jeûne. Mais en comparant ce canon au canon 43, où se retrouvent les mêmes expressions, on voit que le *ut* détermine ce qui doit être désormais observé, et non ce en quoi consistait l'erreur. D'après cela, notre décret signifierait qu'il faut observer la *superpositio* tous les samedis ; nous adoptons le sentiment de Garsias.

(1) Dans Mansi, t. II, p. 42.
(2) *Quartalsch.* 1821, S. 30.
(3) Cf. Dom Ceillier, l. c. p. 665. — Migne, *Dictionnaire des Conciles*, t. I, p. 820, et Dr München, *Abandlung über das erste Concil von Arles* (Dissertation sur le 1er concile d'Arles) *in der Bonner Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Heft 27, S. 51 ff.
(4) Mansi, t. II, p. 31.
(5) *Ibid.* p. 227.

CAN. XXVII. — *De clericis ut extraneas fœminas in domo non habeant.*

Episcopus vel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam virginem dicatam Deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit.

Ce canon est plus sévère que le 3e canon analogue du concile de Nicée. Il ne permet aux ecclésiastiques d'avoir chez eux : *a*) que leurs sœurs ou leurs propres filles; *b*) et encore faut-il qu'elles soient vierges et consacrées à Dieu, c'est-à-dire ayant voué à Dieu leur virginité [1].

CAN. XXVIII. — *De oblationibus eorum qui non communicant.*

Episcopum placuit ab eo, qui non communicat, munus accipere non debere.

De même que pour le premier canon il faut entendre ici par ceux *qui non communicant*, les chrétiens qui, en tant que pénitents ou catéchumènes, ne sont pas dans la *communio* (communauté), et qui par conséquent ne reçoivent pas la sainte Eucharistie. Le sens du canon est : « L'évêque ne peut accepter à l'autel les offrandes (*oblata*) de ceux qui ne communient pas. »

CAN. XXIX. — *De energumenis qualiter habeantur in ecclesia.*

Energumenus qui ab erratico spiritu exagitatur, hujus nomen neque ad altare cum oblatione esse recitandum, nec permittendum ut sua manu in ecclesia ministret.

Ce canon, comme le 78e canon apostolique, exclut les énergumènes possédés du malin esprit de la participation active au culte divin; ils ne peuvent présenter des offrandes, leur nom ne doit pas être lu parmi ceux qui sont inscrits dans les diptyques comme offrant le sacrifice (*diptychis offerentium*), et on ne peut leur permettre d'exercer aucun ministère dans l'Église [2].

CAN. XXX. — *De his qui post lavacrum mœchati sunt, ne subdiacones fiant.*

Subdiaconos eos ordinari non debere qui in adolescentia sua fuerint mœchati, eo quod postmodum per subreptionem ad altiorem gradum promoveantur : vel si qui sunt in præteritum ordinati, amoveantur.

---

(1) Cf. le 19 canon d'Ancyre.
(2) Cf. plus bas le 37e canon.

CAN. XXXI. — *De adolescentibus qui post lavacrum mœchati sunt.*

Adolescentes qui post fidem lavacri salutaris fuerint mœchati, cum duxerint uxores, acta legitima pœnitentia placuit ad communionem eos admitti.

Ces deux canons n'ont pas besoin d'explication.

CAN. XXXII. — *De excommunicatis presbyteris ut in necessitate communionem dent.*

Apud presbyterium, si quis gravi lapsu in ruinam mortis inciderit, placuit agere pœnitentiam non debere, sed potius apud episcopum : cogente tamen infirmitate necesse est presbyterem (!) communionem præstare debere, et diaconem si ei jusserit sacerdos.

Ce canon est tout à fait conforme à l'ancienne pratique, suivant laquelle l'évêque seul, et non le prêtre, pouvait réintégrer un pénitent dans l'Église. Ce n'était que dans le cas d'une extrême nécessité que le prêtre, ou, d'après les ordres du prêtre, un diacre pouvait donner au pénitent la communion, c'est-à-dire lui administrer le pain eucharistique en signe de réintégration; les diacres donnaient souvent la communion dans l'ancienne Église [1]. Le titre du canon est évidemment faux et devait être ainsi conçu : *De presbyteris ut excommunicatis in necessitate*, etc., etc. C'est en effet ce que Mansi a lu dans plusieurs manuscrits.

CAN. XXXIII. — *De episcopis et ministris ut ab exoribus abstineant.*

Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a conjugibus suis et non generare filios : quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.

Ce célèbre canon contient la plus ancienne prescription du célibat; les évêques, les prêtres, les diacres, et en général tous les ecclésiastiques *qui in ministerio positi sunt*, c'est-à-dire qui sont spécialement employés au service de l'autel [2], ne doivent

(1) Binterim (*Katholik*, 1821. Bd. II, S. 432 f.) comprend ainsi ce canon : « Même dans le cas d'une nécessité urgente, le prêtre seul doit donner la communion, mais s'il le demande, le diacre doit l'*aider*. »

(2) Que ce soit là le vrai sens, cela résulte du passage parallèle du conc. de Carthage de 300, c. ii, où il est dit que les évêques, les prêtres et les lévites, *vel qui sacramentis divinis inserviunt*, sont tenus au célibat. (Hard. t. I, p. 951.)

plus, s'ls sont mariés en entrant dans les ordres, avoir de commerce conjugal avec leur femme, sous peine de déposition. L'histoire du concile de Nicée nous fournira l'occasion de traiter la question du célibat dans l'Église primitive. Nous ajouterons seulement ici que la rédaction de notre canon : *prohibere abstinere et non generare,* est défectueuse; le canon semble ordonner ce qu'il veut au contraire prohiber, savoir : Il est défendu aux ecclésiastiques de s'abstenir de leur femme... Une expression aussi inexacte et analogue se trouve au canon 80.

CAN. XXXIV. — *Ne cerei in cœmeteriis incendantur.*

Cereos per diem placuit in cœmeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt. Qui hæc non observaverint arceantur ab Ecclesiæ communione.

Il est défendu d'allumer pendant le jour des cierges dans les cimetières, de peur de troubler les esprits des saints. Garsias explique ainsi ce canon : « de peur de troubler et de distraire les *fidèles*, qui prient dans les cimetières. » Il fait par conséquent de *sancti* le synonyme de *fideles*. Binterim a suivi le même sens[1], *sanctorum* est pour lui synonyme de *sancta agentium,* et il traduit : « afin que les *prêtres*, qui accomplissent leurs *saintes fonctions*, ne soient pas distraits. » Baronius s'écarte de ces explications : « Maints néophytes avaient, dit-il, apporté du paganisme la coutume d'allumer beaucoup de cierges sur les tombeaux. Le synode défend cet usage, parce que cela trouble métaphoriquement les âmes des défunts, c'est-à-dire que cette superstition les blesse. » Aubespine a donné une quatrième explication. Il part de cette pensée que les évêques d'Elvire partageaient l'opinion, très-répandue alors, que les âmes des défunts planaient encore pendant quelque temps au-dessus de leurs tombeaux. Le synode défendit par conséquent d'allumer des cierges le jour, peut-être pour abolir un reste de paganisme, mais aussi pour empêcher qu'on ne troublât le repos des âmes des morts[2].

CAN. XXXV. — *Ne fœminæ in cœmeteriis pervigilent.*

Placuit prohiberi ne fœminæ in cœmeterio pervigilent, eo quod sæpe sub obtentu orationis latenter scelera committunt.

---

(1) *Katholik*, 1821, Bd. II, S. 456.
(2) Cf. Natalis Alex. *Hist eccl.* sæc. III, l. c. t. IV, p. 143.

CAN. XXXVI. — *Ne picturæ in ecclesia fiant.*

Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.

Ces canons sont faciles à comprendre; nous avons expliqué ailleurs pourquoi l'ancienne Église ne tolérait pas d'images [1]. Binterim et Aubespine ne croient pas à une exclusion complète, ils pensent que l'Église en général, et le synode d'Elvire en particulier, n'ont voulu proscrire que les images d'une certaine espèce. Binterim[2], croit que ce synode n'a défendu qu'une chose, savoir la faculté laissée à chacun de suspendre dans l'église des images *à sa fantaisie*, et souvent par conséquent des images inadmissibles. Aubespine pense que notre canon ne défend que les images représentant *Dieu* (parce qu'il dit *adoratur*), et non d'autres images, notamment celles des saints. Mais le canon dit aussi *colitur*, et la défense est conçue en termes tout à fait généraux [3].

CAN. XXXVII. — *De energumenis non baptizatis.*

Eos qui ab immundis spiritibus vexantur, si in fine mortis fuerint constituti, baptizari placet; si fideles fuerint, dandam esse communionem. Prohibendum etiam ne lucernas hi publice accendant; si facere contra interdictum voluerint, abstineantur a communione.

Ce canon parle, comme le 29e, des énergumènes. Sont-ils catéchumènes : ils peuvent être baptisés à l'article de la mort, mais pas avant ce moment. Sont-ils baptisés: la communion peut leur être administrée à l'article de la mort, mais pas plus tôt. Cependant, comme le canon 29 avait déjà interdit tout ministère dans l'Église aux énergumènes, notre canon ajoute en particulier qu'ils ne peuvent remplir le moindre service dans l'église, pas même en allumer les lampes. Peut-être avait-on l'habitude de faire allumer les lampes de l'église par ceux qui devaient recevoir le baptême, ou par ceux qui devaient communier, au jour même où ils devaient recevoir ce sacrement, et le synode interdit cette fonction aux énergumènes, dans le cas où, malgré leur maladie,

(1) Cf. l'article *Christusbilder* (Images du Christ), par le Dr Héfélé dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, Bd. II, S. 519 f.
(2) *Katholik*, 1821, Bd. II, S. 436.
(3) Cf. Nat. Alex, *Hist. eccl.* sæc. III, l. c. t. IV, p. 141 sq. et p. 145, nota.

ils auraient encore pu recevoir un sacrement. L'inscription du canon ne correspond pas à sa teneur tout entière.

CAN. XXXVIII. — *Ut in necessitate et fideles baptizent.*

Loco peregre navigantes aut si ecclesia proximo non fuerit, posse fidelem, qui lavacrum suum integrum habet nec sit bigamus, baptizare in necessitate infirmitatis positum catechumenum, ita ut si supervixerit ad episcopum eum perducat, ut per manus impositionem perfici possit.

Durant une traversée, ou en général si l'église est éloignée, un laïque qui n'a pas souillé sa robe baptismale (par l'apostasie) et qui n'est pas bigame, peut baptiser un catéchumène à l'agonie; l'évêque devra ensuite imposer les mains au nouveau baptisé pour le confirmer [1].

CAN. XXXIX. — *De gentilibus si in discrimine baptizari expetunt.*

Gentiles si in infirmitate desideraverint sibi manum imponi, si fuerit eorum ex aliqua parte honesta vita, placuit eis manum imponi et fieri Christianos.

On a interprété ce canon de deux manières. Binius [2], Katerkamp [3], et d'autres prétendent que l'*imposition des mains* dont parle ce canon, signifie non pas la confirmation, mais une cérémonie par laquelle un infidèle était admis dans la dernière classe des catéchumènes. Ces interprètes en appellent principalement au prétendu 7e canon du 2e concile œcuménique [4]. On y lit : « Nous les admettons comme païens : le premier jour nous en faisons des *chrétiens* (dans le sens le plus large), le second des catéchumènes, le troisième, nous les exorcisons, » etc., etc. D'après cela, notre canon voudrait dire : « Quand un païen de bonne réputation désire durant une maladie qu'on lui impose les mains, cela doit lui être accordé, et il doit devenir *chrétien*, » c'est-à-dire, il doit, par l'imposition des mains, être admis parmi les aspirants au christianisme, par conséquent parmi les chrétiens dans le sens le plus large. Le canon 45e prend aussi le mot *catechumenus* comme synonyme de chrétien. Nous voyons,

(1) Cf. ce qui est dit plus haut du baptême des hérétiques, p. 125.
(2) Dans Mansi, II, p. 40.
(3) *Kirchengeschichte*, II part. S. 21.
(4) Nous prouverons en son temps que ce canon n'appartient pas au 2e concile œcuménique, mais qu'il est un peu plus récent.

d'un autre côté, Constantin le Grand recevoir aux bains d'Hélénopolis, avant son baptême, une imposition des mains; une cérémonie de ce genre précédait donc la réception du premier sacrement[1]. Appuyés sur ces considérations, les commentateurs dont nous parlons disent que le canon d'Elvire ne parle pas du baptême, parce que celui-ci ne pouvait être accordé qu'après de plus longues épreuves.

Le prévôt de la cathédrale de Cologne, le docteur München, donne une autre explication dans sa dissertation sur le premier synode d'Arles[2]. D'après lui :

a. Le canon 37 permettant de baptiser les possédés, il n'est pas probable qu'on ait voulu être plus dur à l'égard de malades ordinaires dans le canon 39; au contraire, l'Église s'est toujours montrée bienveillante envers les malades, elle s'est toujours hâtée de leur conférer le baptême, parce que c'est la condition du salut, et c'est en leur faveur qu'elle introduisit le baptême particulier dit *baptême des malades.*

b. Dans le 38e canon, l'Église permet à un laïque de baptiser celui qui tombe gravement malade pendant un traversée, à plus forte raison permettrait-elle de confirmer ce malade si un évêque était présent sur le navire.

c. Quant à celui qui tombe malade sur terre, il peut facilement appeler à lui un évêque, et par conséquent le cas prévu par le canon 38 ne peut exister pour lui; il sera facile de lui donner le baptême et la confirmation.

d. Le canon 39 signifie donc : « Celui qui tombe malade sur terre, et qui peut appeler un évêque auprès de lui, peut recevoir en même temps le baptême et la confirmation.

e. Ce canon compris de cette façon est plus en rapport avec les deux précédents et avec la pratique de l'ancienne Église envers les malades.

CAN. — XL. *Ne id quod idolothytum est fideles accipiant.*

Prohibere placuit, ut quum rationes suas accipiunt possessores, quidquid ad idolum datum fuerit, accepto non ferant : si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a communione esse arcendos.

C'est-à-dire : lorsque les propriétaires de biens-fonds reçoi-

(1) Cf. plus bas, § 52.
(2) *Bonner Zeitschrist für Philos. und kathol. Theol.* Heft 26, S. 80.

vent leurs redevances (*rationes*), par exemple des fruits de leurs fermiers, peut-être encore païens, ils ne doivent admettre rien de ce qui aurait été sacrifié aux dieux, sous peine de cinq ans d'excommunication.

CAN. XLI. — *Ut prohibeant domini idola colere servis suis.*

Admoneri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant : si vero vim metuunt servorum, vel se ipsos puros conservent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.

Le canon précédent avait montré que bien des chrétiens avaient des fermiers encore païens; le présent canon pose le cas où un chrétien a des esclaves païens, et il statue : *a*) qu'il ne doit pas, même dans ce cas, tolérer des idoles dans sa maison; *b*) que s'il ne peut se conformer à cette prescription et s'il a à craindre les esclaves à cause de leur grand nombre, il peut leur laisser leurs idoles, mais il doit d'autant plus s'en éloigner et se tenir en garde contre tout péché d'idolâtrie.

CAN. XLII. — *De his qui ad fidem veniunt, quando baptizentur.*

Eos qui ad primam fidem credulitatis accedunt, si bonæ fuerint conversationis, intra biennium temporum placuit ad baptismi gratiam admitti debere, nisi infirmitate compellente coegerit ratio velocius subvenire periclitanti vel gratiam postulanti.

Celui qui a une bonne réputation et qui voudra devenir chrétien, devra être catéchumène pendant deux ans, puis il pourra être baptisé. S'il tombe malade et demande la grâce du baptême, on peut la lui accorder avant le terme de deux ans.

CAN. XLIII. — *De celebratione Pentecostes.*

Pravam institutionem emendari placuit juxta auctoritatem Scripturarum, ut cuncti diem Pentecostes celebremus, ne si quis non fecerit, novam hæresim induxisse notetur.

Quelques contrées de l'Espagne avaient laissé s'introduire la mauvaise habitude de célébrer, non le cinquantième, mais seulement le quarantième jour après Pâques, par conséquent de célébrer l'Ascension du Christ et non la Pentecôte. Plusieurs anciens manuscrits renferment en effet cette addition : *non qua-*

dragesimam [1]. La même addition se retrouve dans un ancien abrégé des canons d'Elvire, que Mansi nous fait connaître [2] : *post Pascha quinquagesima teneatur, non quadragesima.* Nous apprenons aussi par Cassien que, dans l'Église primitive, quelques chrétiens voulaient clore le cycle pascal par la fête de l'Ascension, c'est-à-dire par le quarantième jour; ils considéraient tout le temps pascal uniquement comme un souvenir du séjour du Christ au milieu de ses disciples pendant les quarante jours qui suivirent sa résurrection, et par conséquent ils voulaient clore cette période par la fête de l'Ascension [3]. Herbst présume qu'un parti montaniste en Espagne voulut supprimer la fête de la Pentecôte, parce que les montanistes croyaient que le Saint-Esprit n'était descendu sur la terre que dans Montan [4].

CAN. XLIV. — *De meretricibus paganis si convertantur.*

Meretrix quæ aliquando fuerit et postea habuerit maritum, si postmodum ad credulitatem venerit, incunctanter placuit esse recipiendam.

Si une courtisane païenne a abandonné cette vie abominable et s'est mariée étant encore païenne, il n'y a pas d'obstacle particulier à son admission dans l'Église. Elle doit être traitée comme les autres païennes.

CAN. XLV. — *De catechumenis qui ecclesiam non frequentant.*

Qui aliquando fuerit catechumenus et per infinita tempora nunquam ad ecclesiam accesserit, si eum de clero quisque cognoverit esse Christianum, aut testes aliqui extiterint fideles, placuit ei baptismum non negari, eo quod veterem hominem dereliquisse videatur.

On suppose ici un catéchumène qui depuis longtemps n'a plus fréquenté l'église, probablement parce qu'il ne voulait pas se faire reconnaître comme chrétien durant un temps de persécution, mais ensuite sa conscience se réveille et il demande à être baptisé. Le canon ordonne que, si les ecclésiastiques de l'Église à laquelle il appartient le connaissent et savent qu'il est chrétien (dans le sens étendu du mot), ou si quelques fidèles peuvent

---

(1) Mansi, l. c. p. 13. — Bruns. l. c. p. 7, not. 16. — Mendoza in Mansi, l. c. p. 295.
(2) L. c. p. 21 sq.
(3) Cassian. *Collat. XXI*, c. 20. — Mendoza dans Mansi, l. c. p. 297.
(4) *Tübinger Quartalschrift*, 1821, S. 39 f.

l'attester, on l'admettra au baptême, parce qu'il paraît avoir dépouillé la tiédeur du vieil homme.

Aubespine[1] donne une autre interprétation, qui nous paraît forcée et qui indique que probablement il n'avait pas le texte sous les yeux. D'après lui, le sens du canon serait : « Quand un catéchumène a fait défection pendant longtemps, et que cependant, à la fin, il aspire au baptême et au christianisme, s'il vient à perdre subitement la parole, par exemple pour cause de maladie (le canon ne dit pas un mot de tout cela), on peut le baptiser, pourvu qu'un clerc ou plusieurs laïques attestent qu'il a désiré le baptême et est redevenu intérieurement chrétien. » Migne a inséré cette explication dans son *Dictionnaire des conciles*[2].

CAN. XLVI. — *De fidelibus si apostaverint quamdiu pœniteant.*

Si quis fidelis apostata per infinita tempora ad ecclesiam non accesserit, si tamen aliquando fuerit reversus nec fuerit idolator, post decem annos placuit communionem accipere.

Naturellement la faute d'un fidèle qui s'absentait longtemps de l'église était bien plus grande que celle d'un catéchumène. C'est pourquoi le chrétien baptisé qui par le fait a apostasié, n'est reçu à la communion qu'après une pénitence de dix années, et encore dans le cas où il n'a pas sacrifié aux dieux. — Il nous semble que ce canon fait allusion aux temps de la persécution de Dioclétien : car pendant cette terrible période plus d'un chrétien pusillanime n'alla pas à l'église, ne donna pas signe de vie chrétienne et apostasia ainsi de fait, sans sacrifier positivement aux idoles.

CAN. XLVII. — *De eo qui uxorem habens sæpius mœchatur.*

Si quis fidelis habens uxorem non semel sed sæpe fuerit mœchatus in fine mortis est conveniendus : quod si se promiserit cessaturum, detur ei communio : si resuscitatus rursus fuerit mœchatus, placuit ulterius non ludere eum de communione pacis.

Si un fidèle, étant marié, se rend plusieurs fois coupable d'adultère, on doit, s'il est à la mort, aller le voir (*est conveniendus*), et lui demander si, dans le cas de guérison, il promet de s'a-

---

(1) Dans Mansi, t. II, p. 50.
(2) L. c. p. 824.

mender. S'il le promet, on doit lui administrer la communion; s'il guérit et commet de nouveaux adultères, on ne le laissera pas se moquer de la sainte communion, elle lui sera désormais refusée, même *in articulo mortis*. Les canons 69 et 78 complètent le sens de ce canon.

CAN. XLVIII. — *De baptizatis ut nihil accipiat clerus.*

Emendari placuit ut hi qui baptizantur, ut fieri solebat, numos in concha non mittant, ne sacerdos quod gratis accepit pretio distrahere videatur. Neque pedes eorum lavandi sunt a sacerdotibus vel clericis.

Ce canon pose à la fois deux défenses relatives au baptême :

1. Les néophytes avaient coutume en Espagne, lors de leur baptême, de déposer une offrande dans la coquille qui avait servi au baptême. On devait supprimer cette offrande, appelée plus tard droit d'étole.

2. La seconde partie du canon montre qu'il y avait dans certaines contrées de l'Espagne la même coutume qu'à Milan [1] et dans les Gaules [2], mais qui, au témoignage de S. Ambroise, n'existait pas à Rome; savoir, que l'évêque et le clergé lavaient les pieds des baptisés quand ils sortaient des eaux baptismales. Notre synode le défend, et ce canon a passé dans le *Corp. jur. can.* [3].

CAN. XLIX. — *De frugibus fidelium ne a Judæis benedicantur.*

Admoneri placuit possessores, ut non patiantur fructus suos, quos a Deo percipiunt cum gratiarum actione, a Judæis benedici, ne nostram irritam et infirmam faciant benedictionem : si quis post interdictum facere usurpaverit, penitus ab ecclesia abjiciatur.

Les Juifs furent si nombreux et si puissants en Espagne dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, qu'ils purent un moment espérer de judaïser tout le pays. D'après des monuments qui, à la vérité, ne méritent pas toute créance, ils se seraient établis en Espagne du temps du roi Salomon [4]. Il est plus vraisemblable

---

(1) Cf. AMBROS. *Lib. III de Sacramentis,* c. I, p. 362, t. II ed. Bened.
(2) MABILLON in *Missalibus Gothico et Gallicano veteri.* Cf. CEILLIER, l. c. t. III, p. 670, et HERBST. dans *Tübinger Quartalsch.* 1821, S. 40.
(3) C. 104, causa 1, q. 1.
(4) JOST, *Geschichte der Israeliten seit der zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage.* Berlin, 1825 (Histoire des Israélites depuis les Machabées jusqu'à nos jours.) Thl. V, S. 13.

qu'ils ne passèrent d'Afrique dans la Péninsule hispanique qu'environ cent ans avant Jésus-Christ. Ils s'y accrurent bientôt en nombre et en importance, et purent pousser énergiquement leur œuvre de prosélytisme[1]. De là vient que le synode d'Elvire dut défendre aux prêtres et aux laïques tout commerce intime avec les Juifs (can. 5), et notamment le mariage (can. 16), car il est hors de doute qu'à cette époque beaucoup de chrétiens d'Espagne judaïsaient, ainsi que Jost le démontre dans son ouvrage[2].

CAN. L. — *De Christianis qui cum Judæis vescuntur.*

Si vero quis clericus vel fidelis cum Judæis cibum sumpserit, placuit eum a communione abstineri, ut debeat emendari.

CAN. LI. — *De hæreticis ut ad clerum non promoveantur.*

Ex omni hæresi fidelis si venerit, minime est ad clerum promovendus : vel si qui sunt in præteritum ordinati, sine dubio deponantur.

Ces canons sont faciles à comprendre.

CAN. LII. — *De his qui in ecclesia libellos famosos ponunt.*

Hi qui inventi fuerint libellos famosos in ecclesia ponere anathematizentur.

Ce canon défend d'afficher des satires (*libellos famosos*)[3] dans les églises ou de les lire. Il a été inséré dans le *Corp. jur. can.*[4].

CAN. LIII. — *De episcopis qui excommunicato alieno communicant.*

Placuit cunctis ut ab eo episcopo quis recipiat communionem a quo abstentus in crimine aliquo quis fuerit; quod si alius episcopus præsumpserit eum admitti, illo adhuc minime faciente vel consentiente a quo fuerit communione privatus, sciat se hujusmodi causas inter fratres esse cum status sui periculo præstaturum.

Un excommunié ne peut être réconcilié que par l'évêque qui l'a condamné. Un second évêque qui le recevrait à la communion, sans que le premier agît de même ou approuvât la réconciliation, devrait en répondre devant ses frères, c'est-à-dire devant

---

(1) Jost. l. c. S. 17.
(2) L. c. S. 32-34. Voir Héfélé, *Vie du cardinal Ximénès, État des Juifs en Espagne.*
(3) Cf. Suétone. *Vita Octavii Aug.* c. 55.
(4) C. 3, causa 5, q. 1.

le synode provincial, et courrait le danger d'être destitué de ses fonctions (*status*).

CAN. LIV. — *De parentibus qui fidem sponsaliorum frangunt.*

Si qui parentes fidem fregerint sponsaliorum, triennii tempore abstineantur; si tamen idem sponsus vel sponsa in gravi crimine fuerint deprehensi, erunt excusati parentes : si in iisdem fuerit vitium et polluerint se, superior sententia servetur.

Si les parents des futurs époux manquent aux promesses des fiançailles, ces parents seront exclus de la communion pendant trois ans, à moins que la fiancée ou le fiancé ne soit convaincu d'une faute très-grave. Dans ce cas, les parents peuvent rompre les fiançailles. Si les fiancés ont péché ensemble, la première disposition subsiste, c'est-à-dire que les parents ne peuvent plus les séparer. Ce canon se trouve dans le *Corp. juris can.*[1].

CAN. LV. — *De sacerdotibus gentilium qui jam non sacrificant.*

Sacerdotes qui tantum coronas portant, nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola præstant, placuit post biennium accipere communionem.

On pourrait se demander si le mot *sacerdotes* doit s'entendre des prêtres païens qui voulaient être admis dans les rangs du christianisme, ou des chrétiens qui, comme nous l'avons vu plus haut (can. 2), étaient encore revêtus de la fonction de flamine. Aubespine est de ce dernier sentiment, et suivant lui le canon aurait ce sens : « Le chrétien revêtu de la charge de flamine, et qui en aura porté le signe distinctif, c'est-à-dire la couronne, sans toutefois avoir sacrifié lui-même, ou avoir contribué par sa fortune aux sacrifices païens, restera exclu de la communion eucharistique pendant deux ans. »

Aubespine donne les deux raisons qui suivent pour appuyer son explication. *a*) Quand un prêtre païen voulait devenir chrétien, il n'était pas retenu plus sévèrement et plus longtemps que les autres dans le catéchuménat, même lorsqu'il avait lui-même sacrifié; *b*) s'il s'agissait d'un prêtre païen voulant devenir chrétien, le synode aurait dit : *placuit post biennium accipere lavacrum* (le baptême), et non pas *accipere communionem;* on ne se sert de cette dernière expression que pour ceux qui ont été exclus pendant quelque temps de l'Église et sont de nouveau admis dans son sein.

---

(1) C. 1, causa 31, q. 3.

Pour nous, nous pensons que ce canon 55 n'est autre chose qu'un complément des canons 2 et 3, et qu'il forme avec ceux-ci une gradation ainsi disposée :

Can. II. Les chrétiens qui, en qualité de flamines, ont sacrifié aux idoles et donné des jeux publics païens, ne peuvent recevoir la communion, même à l'article de la mort.

Can. III. S'ils n'ont pas sacrifié, mais s'ils ont fait célébrer des jeux, on leur rend la communion à la fin de leur vie, après une pénitence préalable.

Can. LV. S'ils n'ont ni sacrifié ni contribué par leur fortune aux sacrifices païens (et aux jeux publics analogues), ils peuvent recevoir la communion après deux ans de pénitence.

Cette gradation se continue dans les deux canons 55 et 56 qui suivent; il y est question de chrétiens qui n'ont pas été flamines, mais qui ont revêtu d'autres charges dans l'État et qui par là ont été en rapport avec le paganisme.

Le canon 55 fait évidemment allusion à un temps de persécution antérieur et encore peu éloigné pendant lequel les chrétiens craignaient de refuser les fonctions de flamines qui leur tombaient en partage, et par une demi-condescendance portaient la couronne, signe distinctif de lenr charge, afin de traverser sains et saufs le temps de la persécution.

CAN. LVI. — *De magistratibus et duumviris.*

Magistratus vero uno anno quo agit duumviratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat.

Ce que les consuls étaient à Rome, les duumvirs l'étaient sur une petite échelle, dans les municipes romains ; leur charge ne durait également qu'un an. Ces duumvirs avaient, en vertu de leur charge, l'obligation de surveiller le personnel des prêtres païens et les temples de la ville ; ils devaient présider aux solennités publiques, aux processions, etc., qui, comme toutes les fêtes nationales des Romains, avaient toujours un caractère au moins semi religieux et païen. C'est pourquoi le synode défendit aux duumvirs d'entrer dans l'église, tant qu'ils étaient en charge ; en se bornant à cette défense, il fit preuve d'une grande modération et de sages égards que nous devons apprécier. La défense absolue d'exercer ces fonctions aurait livré aux mains des païens les charges les plus importantes des villes. Mais le concile est beaucoup plus sévère dans le canon suivant.

CAN. LVII. — *De his qui vestimenta ad ornandam pompam dederunt.*

Matronæ vel earum mariti vestimenta sua ad ornandam sæculariter pompam non dent; et si fecerint, triennio abstineantur.

Ce canon est dirigé contre les chrétiens qui prêtaient leurs vêtements pour servir aux pompes publiques, aux processions solennelles et religieuses des païens. Ils sont punis de trois ans d'exclusion. S'ils sont traités plus sévèrement que les duumvirs, c'est qu'ils n'étaient pas obligés de prêter leurs ajustements, tandis que les duumvirs remplissaient leur devoir public de citoyens. Peut-être aussi quelques-uns donnaient-ils leurs vêtements pour n'être pas compromis durant les persécutions.

CAN. LVIII. — *De his qui communicatorias litteras portant, ut de fide interrogentur.*

Placuit ubique et maxime in eo loco, in quo prima cathedra constituta est episcopatus, ut interrogentur hi qui communicatorias litteras tradunt an omnia recte habeant suo testimonio comprobata.

En Afrique, les droits métropolitains n'étaient point attachés à des villes déterminées; ils appartenaient toujours à l'évêque le plus ancien de la province, dont l'évêché s'appelait alors *prima sedes* [1]. Carthage seule était siége primatial. Il paraît qu'il en fut de même en Espagne avant que Constantin le Grand divisât ce pays en sept provinces politiques, ce qui entraîna la division en provinces ecclésiastiques; on peut ainsi s'expliquer pourquoi l'évêque d'Acci présidait le synode d'Elvire: il était vraisemblablement le plus ancien de tous les évêques présents. Ce qui ailleurs s'appelle *prima sedes* est appelé dans notre canon *prima cathedra;* les évêques de la *prima cathedra* devront interroger sur leurs diocèses respectifs les chrétiens voyageurs, ceux-ci présenteront leurs lettres de recommandation, et ils leur demanderont s'ils peuvent attester que tout y est en bon état.

CAN. LIX. — *De fidelibus ne ad Capitolium causa sacrificandi ascendant.*

Prohibendum ne quis Christianus ut gentilis ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat; quod si fecerit, pari crimine teneatur : si fuerit fidelis, post decem annos acta pœnitentia recipiatur.

---

(1) Cf. DE MARCA, *de Primatibus*, p. 10, dans l'appendice au livre *de Concordia sacerdotii et imperii*, et VAN ESPEN. *Commentar. in canones et decreta*, p. 315.

Beaucoup de municipes avaient, comme Rome, un capitole, dans la cour duquel on sacrifiait aux dieux, et beaucoup de chrétiens allaient assister aux cérémonies du culte païen. Etait-ce par curiosité? était-ce pour se mettre à l'abri des recherches, n'être pas reconnus pendant la persécution et passer pour païens? c'est ce que nous ne pouvons décider. Toujours est-il que le synode déclare que :

a) Tout chrétien, baptisé ou catéchumène, qui assistera aux sacrifices, sera considéré comme ayant sacrifié lui-même ;

b) Par conséquent tout chrétien qui aura assisté à ces sacrifices sera pendant dix ans excommunié et pénitent.

Le synode ne dit rien du châtiment des catéchumènes coupables; en tous cas, ils étaient, en général, punis moins sévèrement que les fidèles, et peut-être leur appliquait-on par analogie le canon 4.

CAN. LX. — *De his qui destruentes idola occiduntur.*

Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in Evangelio scriptum non est neque invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numero eum non recipi martyrum.

Il arrivait quelquefois que des chrétiens trop zélés renversaient des idoles et payaient de leur vie leur hardiesse. Il ne faut pas, dit le synode, les considérer comme des martyrs : car l'Évangile ne demande pas des actes de ce genre, et les apôtres n'ont pas agi de cette façon. Mais on regardait comme louable l'acte par lequel un chrétien, qu'on voulait contraindre à sacrifier devant une idole, renversait la statue, la brisait, comme Prudence Clément le raconte avec éloge d'Eulalie, qui fut martyrisée en Espagne en 304, par conséquent peu de temps avant le synode[1].

CAN. LXI. — *De his qui duabus sororibus copulantur.*

Si quis post obitum uxoris suæ sororem ejus duxerit et ipsa fuerit fidelis, quinquennium a communione placuit abstineri, nisi forte velocius dari pacem necessitas coegerit infirmitatis.

Lorsque S. Basile le Grand monta sur le siége archiépiscopal de Césarée, il défendit qu'un mari, après la mort de sa femme,

---

(1) Prudentius Clemens, *Peristeph. III, in honorem Eulaliæ*, p. 211 edit. Obbar. — Cf. Ruinart, *Acta Martyr.* ed. Galura, t. III, p. 69 sq.

épousât la sœur de la défunte; quelqu'un lui ayant fait, sous le nom de Diodore, des reproches à ce sujet, Basile se défendit dans une lettre qui a été conservée, et démontra que ces mariages avaient toujours été interdits à Césarée [1]. Les Pères d'Elvire partagèrent l'opinion de S. Basile, ainsi que le synode de Néocésarée, de 314, can. 2, comme nous le verrons plus tard. On sait que, d'après le droit canon ces mariages sont également interdits et déclarés invalides [2].

CAN. LXII. — *De aurigis et pantomimis si convertantur.*

Si auriga aut pantomimus credere voluerint, placuit ut prius artibus suis renuntient, et tunc demum suscipiantur, ita ut ulterius ad ea non revertantur, qui si facere contra interdictum tentaverint, projiciantur ab ecclesia.

Les *Constitutions apostoliques* portent le même décret. Au sujet de la répugnance qu'avait l'ancienne Eglise pour toutes ces scènes mimiques cf. Héfélé, ***Rigorismus in dem Leben und den Ansichten der allen Christen*** (*le* ***Rigorisme*** *dans la vie et les opinions des premiers chrétiens*), dissertation insérée dans la *Tübinger theol. Quartalschrift* 1841 (S. 396 ff.)

La série de canons qui suivent traite des péchés charnels.

CAN. LXIII. — *De uxoribus quæ filios ex adulterio necant.*

Si qua per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit nec in finem dandam esse communionem, eo quod geminaverit scelus.

CAN. LXIV. — *De fœminis quæ usque ad mortem cum alienis viris adulterant.*

Si qua usque in finem mortis suæ cum alieno viro fuerit mœchata, placuit nec in finem dandam ei esse communionem. Si vero eum reliquerit, post decem annos accipiat communionem acta legitima pœnitentia.

CAN. LXV. — *De adulteris uxoribus clericorum.*

Si cujus clerici uxor fuerit mœchata et scierit eam maritus suus mœchari et non eam statim projecerit, nec in finem accipiat communionem, ne ab his qui exemplum bonæ conversationis esse debent, ab eis videantur scelerum magisteria procedere.

Le *Pasteur* d'Hermas [3] avait déjà rigoureusement ordonné,

(1) S. Basilii *Epist.* 160. *Opp.* t. III, p. 249, ed. Bened.
(2) C. I. et 8. *X de Consanguinitate et affinitate* (IV, 14). — Cf. *Concil. Trid.* sessio 24, cap. 4, *de Ref. matrim.*
(3) Lib. VIII, ch. 32. Lib. II, mandat. 4.

comme ce canon, non-seulement aux clercs, mais à tous les chrétiens, de ne pas continuer à vivre maritalement avec un conjoint adultère qui ne s'amenderait pas et qui persévérerait dans le péché [1]. Le docteur Herbst dit que ce qui rendit le canon 65 nécessaire, ce fut probablement le cas très-fréquent où des hommes mariés, étant entrés dans les ordres et ne pouvant avoir de commerce conjugal avec leurs femmes, celles-ci étaient par là même facilement exposées à s'oublier [2].

La série des canons contre les péchés de la chair continue par le canon suivant, qui défend le mariage avec une belle-fille.

CAN. LXVI. — *De his qui privignas suas ducunt.*

Si quis privignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit nec in finem dandam esse communionem.

CAN. LXVII. — *De conjugio catechumenæ fœminæ.*

Prohibendum ne qua fidelis vel catechumena aut comatos aut viros cinerarios habeant : quæcumque hoc fecerint, a communione arceantur.

Le titre de ce canon semble indiquer qu'il est défendu aux chrétiennes, soit catéchumènes soit baptisées, d'épouser ceux que le texte désigne sous le nom de *cinerarios* et *comatos ;* dans d'autres manuscrits on lit *comicos* et *cenicos*. Si cette dernière leçon était la vraie, le sens du canon serait alors très-clair : « Une chrétienne ne peut épouser un acteur, » et cette défense expliquerait l'aversion que l'ancienne Eglise avait pour le théâtre, dont il a déjà été question. Mais il est probable que quelques copistes postérieurs n'ayant pu trouver le sens des mots *comati* et *cinerarii,* les ont altérés et transformés en *comici* et *scenici*. S'imaginant qu'il s'agissait ici de la défense de se marier, ils ne pouvaient comprendre pourquoi une chrétienne ne devait pas épouser un homme ayant une longue chevelure ou bien un coiffeur. Nous croyons qu'Aubespine est dans le vrai, quand il rappelle que beaucoup de femmes païennes avaient à leur service des esclaves étrangers et surtout des coiffeurs, qui servaient non-seulement à leurs besoins de luxe, mais à la satisfaction secrète de leurs passions. Peut-être ces esclaves efféminés, ces

---

(1) Voy. Héfélé, édition des *Opp. Patrum apostolicorum,* p. 353, edit. 3.
(2) *Quartalschrift,* 1821, S. 43.

spadones, servant au libertinage de leurs maîtresses, portaient-ils de longs cheveux, ou étaient-ils tirés de pays étrangers, par exemple de la *Gallia comata*, où l'on portait habituellement une longue chevelure, et de là viendrait ce nom de *comati?* Tertullien parle des *cinerarii* (*peregrinæ proceritatis*) et les dépeints comme des étrangers à la taille svelte et faisant partie de la suite d'une femme du monde [1]. Il en parle à propos des *spadones*, qui étaient *ad licentiam secti*, ou, comme dit S. Jérôme, *in securam libidinem exsecti* [2]. Juvénal [3] n'a pas oublié de signaler ces rapports des femmes romaines avec les eunuques :

> Sunt, quas eunuchi imbelles et mollia semper
> Oscula delectent.

Martial [4] les flétrit d'une manière encore plus énergique. Peut-être ces eunuques portaient-ils comme les femmes, les cheveux longs, de sorte qu'on pouvait les appeler *comati*. Remarquons enfin que dans le Glossaire *cinerarius* est traduit par δοῦλος ἑταίρας [5].

Si on accepte cette seconde explication du canon 67, on s'explique facilement comment il se trouve placé dans une série de canons traitant des péchés charnels.

CAN. LXVIII. — *De catechumena adultera quæ filium necat.*

Catechumena, si per adulterium conceperit et præfocaverit, placuit eam in fine baptizari.

Quand une catéchumène devenait enceinte par un adultère et qu'elle procurait la mort de son enfant, elle ne pouvait être baptisée qu'à la fin de sa vie.

CAN. LXIX. — *De viris conjugatis postea in adulterium lapsis.*

Si quis forte habens uxorem semel fuerit lapsus, placuit eum quinquennium agere debere pœnitentiam et sic reconciliari, nisi necessitas infirmitatis coegerit ante tempus dari communionem : hoc et circa fœminas observandum.

L'adultère commis une fois était puni de cinq ans de pénitence [6].

---

(1) TERTULL. *Ad Uxor.* lib. II, c. 8.
(2) HIERON. *Adv. Jovinian.* lib. I, § 47, p. 277, t. II ed. Migne.
(3) *Sat. VI*, v. 366 sq.
(4) *Epigramm.* lib. VI, n. 67.
(5) Cf. l'*Index latinitatis Tertull.* dans l'édit. de TERTULL. de Migne, t. II, p. 1271.
(6) Cf. can. 47 et 78.

CAN. LXX. — *De fœminis quæ consciis maritis adulterant.*

Si cum conscientia mariti uxor fuerit mœchata, placuit nec in finem dandam ei communionem; si vero eam reliquerit, post decem annos accipiat communionem, si eam cum sciret adulteram aliquo tempore in domo sua retinuit.

Si une femme violait la fidélité conjugale le mari y consentant, celui-ci ne devait pas être admis à la communion même à la fin de sa vie. S'il se séparait de sa femme après avoir vécu encore avec elle malgré la faute commise, il était exclu pour dix ans.

CAN. LXXI. — *De stupratoribus puerorum.*

Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem.

Les pédérastes ne pouvaient plus être admis à la communion, pas même à leur lit de mort.

CAN. LXXII. — *De viduis mœchis si eumdem postea maritum duxerint.*

Si qua vidua fuerit mœchata et eumdem postea habuerit maritum, post quinquennii tempus acta legitima pœnitentia, placuit eam communioni reconciliari : si alium duxerit relicto illo, nec in finem dandam esse communionem; vel si fuerit ille fidelis quem accepit, communionem non accipiet, nisi post decem annos acta legitima pœnitentia, vel si infirmitas coegerit velocius dari communionem.

Quand une veuve s'était oubliée et qu'elle avait épousé son complice, elle était soumise à cinq ans de pénitence; si elle épousait un autre homme, elle ne pouvait plus être admise à la communion, pas même à l'article de la mort, et si ce mari était baptisé, il était passible d'une pénitence de dix ans pour avoir épousé une femme qui, à proprement parler, n'était plus libre. Ce canon fut inséré dans le *Corpus jur. can.* [1]

Les canons suivants traitent des dénonciateurs et des faux témoins.

CAN. LXXIII. — *De delatoribus.*

Delator si quis extiterit fidelis, et per delationem ejus aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem; si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem; si catechumenus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum.

Ce canon a été inséré dans le *Corp. jur. can.* [2]

(1) C. 7, causa 31, q. 1.
(2) C. 6, causa 5, q. 6.

CAN. LXXIV. — *De falsis testibus.*

Falsus testis prout est crimen abstinebitur : si tamen non fuerit mortale quod objecit, et probaverit quod non (*d'autres manuscrits portent* : diu) tacuerit, biennii tempore abstinebitur; si autem non probaverit convento clero, placuit per quinquennium abstineri.

Un faux témoin doit être exclu de la communion pendant un temps proportionné au délit pour lequel il a prêté un faux témoignage. Si le délit n'est pas de ceux qui sont punis de mort, et si le coupable peut démontrer qu'il a gardé longtemps le silence (*diu*), c'est-à-dire qu'il n'a pas prêté volontiers témoignage, il sera condamné à deux ans de pénitence ; s'il ne peut démontrer ce point, à cinq ans. C'est ainsi que Mendoza, dom Ceillier, le *Dictionnaire* de Migne, etc., expliquent ce canon, en préférant la leçon *diu*. Burchard [1] avait déjà lu et cité ce canon avec cette variante dans sa *Collectio canonum* [2]. Mais Aubespine le divise en trois parties qu'il prétend différentes. La première, dit-il, traite des *faux* témoins; la seconde, de ceux qui restent trop longtemps à dénoncer un crime, ils doivent être punis pour cette faute, mais seulement par deux ans de pénitence, s'ils peuvent démontrer qu'ils n'ont pas gardé le silence jusqu'au bout (*non*); la troisième condamne à cinq années de pénitence ceux qui, sans avoir porté de *faux* témoignages, ne peuvent cependant pas prouver ce qu'ils avancent [3].

Nous avouons qu'aucune de ces deux explications ne nous satisfait pleinement; la première serait plus admissible, mais il n'est guère possible de l'accorder avec la leçon *non tacuerit,* qui est cependant celle des meilleurs manuscrits.

CAN. LXXV. — *De his qui sacerdotes vel ministros accusant nec probant.*

Si quis autem episcopum vel presbyterum vel diaconum falsis criminibus appetierit et probare non potuerit, nec in finem dandam ei esse communionem.

CAN. LXXVI. — *De diaconibus si ante honorem peccasse probantur.*

Si quis diaconum se permiserit ordinari et postea fuerit detectus in crimine mortis quod aliquando commiserit, si sponte fuerit confessus, placuit eum acta legitima pœnitentia post triennium accipere communionem : quod

(1) Mort en 1025.
(2) Lib. XVI, c. 18. Cf. MENDOZA dans MANSI, t. II, p. 381.
(3) Dans MANSI, t. II, p. 53.

si alius eumdetexerit, post quinquennium acta pœnitentia accipere communionem laicam debere.

Si quelqu'un obtenait d'être ordonné diacre, et s'il était démontré plus tard qu'il avait antérieurement déjà commis un péché mortel, il fallait :

a. Dans le cas où il avait le premier fait connaître sa faute, le recevoir à la communion (*la communion laïque*) au bout de trois ans de pénitence ;

b. Dans le cas où sa faute était découverte par un autre, au bout de cinq ans. Dans l'un et l'autre cas, il était à jamais suspendu de ses fonctions de diacre [1].

CAN. LXXVII. — *De baptizatis qui nondum confirmati moriuntur.*

Si quis diaconus regens plebem sine episcopo vel presbytero aliquos baptizaverit, episcopus eos per benedictionem perficere debebit : quod si ante de sæculo recesserint, sub fide qua quis credidit poterit esse justus.

Lorsque le christianisme se répandit des grandes villes, où il s'était d'abord consolidé, dans les campagnes ; les chrétientés rurales ne formèrent dans l'origine qu'une paroisse avec l'Église cathédrale de la ville. On envoyait dans ces communautés rurales soit des prêtres, soit des chorévêques, soit de simples diacres, pour y exercer dans de certaines limites le ministère pastoral. La solennité de la consécration eucharistique, et surtout ce qui avait rapport à la pénitence, était réservé à l'évêque de la ville.

Il est question de ces diacres, dans le canon 77, et il est statué :

a. Que le baptême conféré par le diacre doit être complété, achevé par la bénédiction de l'évêque (c'est-à-dire par la χειροτονία, ou la *confirmation*) ;

b. Que si celui qui a été baptisé par un diacre meurt avant d'avoir reçu cette bénédiction de l'évêque, il peut néanmoins être sauvé en vertu de la foi qu'il a professée en recevant le baptême.

CAN. LXXVIII. — *De fidelibus conjugatis si cum Judæa vel gentili mœchatæ (i) fuerint.*

Si quis fidelis habens uxorem cum Judæa vel gentili fuerit mœchatus, a communione arceatur : quod si alius eum detexerit, post quinquennium acta legitima pœnitentia poterit dominicæ sociari communioni.

(1) Cf. canon 9 et 10, et c. 2 du concile de Nicée.

Les canons 47 et 69 ont déjà traité de l'adultère entre chrétiens; le canon actuel parle du cas particulier d'un adultère commis avec une juive ou une païenne, et décrète une pénitence de cinq ans, si le coupable ne s'est pas accusé lui-même. S'il a fait un aveu spontané, le canon ne contient que cette prescription vague et générale : *arceatur*, c'est-à-dire qu'il soit exclu, mais il ne dit pas pour combien de temps; on pourrait penser à une exclusion de trois années, d'après l'analogie du canon 76 [1]. Il serait cependant étrange que l'adultère commis avec une juive ou une païenne ne fût puni que par trois ans, tandis que le canon 69 statue d'une manière générale pour chaque adultère cinq ans de pénitence; il est encore difficile de s'expliquer que l'adultère réel soit moins puni dans le canon 78 que la faute, évidemment plus pardonnable, d'une veuve s'abandonnant à un homme qu'elle épouse ensuite [2].

CAN. LXXIX. — *De his qui tabulam ludunt.*

Si quis fidelis aleam, id est tabulam, luserit nummis, placuit eum abstineri; et si emendatus cessaverit, post annum poterit communioni reconciliari.

Les dés des anciens ne portaient pas sur leurs faces (*tabula*) des points ou des chiffres, comme les nôtres, mais des dessins, des images d'idoles, et celui qui amenait l'image de Vénus gagnait tout, comme le dit Auguste dans Suétone [3] : *quos tollebat universos, qui Venerem jecerat*. C'est pour ce motif que les anciens chrétiens considéraient le jeu de dés, non-seulement comme immoral en tant que jeu de hasard, mais comme ayant un caractère essentiellement païen [4].

CAN. LXXX. — *De libertis.*

Prohibendum ut liberti, quorum patroni in sæculo fuerint, ad clerum non promoveantur.

Celui qui affranchissait un esclave, en restait le patron; il avait sur lui certains droits et une certaine influence. L'affranchi

(1) C'est l'opinion de Mendoza, dans Mansi, t. II, p. 388.
(2) Cf. le 72e canon.
(3) *In Augusto*, c. 71.
(4) Cf. écrit *de Aleatoribus* attribué à tort à S. Cyprien, édition des *Œuvres* de ce Père par les Bén. de Saint-Maur. *Supplém.* p. XVIII sq.

restait dans un rapport de dépendance à l'égard de son ancien maître; c'est pourquoi les affranchis dont les patrons étaient des païens (*in sæculo*), ne devaient pas être promus aux ordres. Ce canon fut inséré dans le *Corp. jur. can.* [1]

CAN. LXXXI. — *De fœminarum epistolis.*

Ne fœminæ suo potius absque maritorum nominibus laicis scribere audeant, quæ (qui) fideles sunt vel literas alicujus pacificas ad suum solum nomen scriptas accipiant.

Si, comme l'a fait Mendoza en se fondant sur plusieurs manuscrits, on lit *qui* au lieu de *quæ*, notre canon est facile à comprendre. Il se divise en deux parties :

a. Les femmes ne doivent pas écrire en leur nom à des laïques chrétiens, *laicis qui fideles sunt;* elles le peuvent seulement au nom de leurs maris ;

b. Elles ne doivent recevoir de personne des lettres *pacificas*, qui sont uniquement à leur adresse. Mendoza a pensé que le canon a uniquement en vue les lettres privées et qu'il les défend dans l'intérêt de la fidélité conjugale; Aubespine donne un tout autre sens au mot *litteras*, il suppose que le concile veut seulement défendre aux femmes des évêques de donner en leur nom, à des chrétiens voyageurs, des *litteras communicatorias*, et qu'il leur interdit également de recevoir celles qui leur sont adressées, au lieu d'être adressées à leurs maris [2].

Lit-on *quæ*, alors il faut rattacher les mots *quæ fideles sunt* à *fœminæ,* et le sens reste en somme le même.

Outre ces quatre-vingt-un canons authentiques, on en attribue encore quelques autres au synode d'Elvire, par exemple, dans le *Corp. jur. can.* (c. 17, causa 22, q. 4; de même c. 21, dist. 2. *de Consecrat.*, et c. 15, causa 22, q. 5); il y a évidemment erreur dans quelques-uns de ces canons, qui, comme Mendoza [3] et le cardinal d'Aguirre l'ont prouvé, appartiennent à un *synodus Hibernensis* ou *Helibernensis* [4].

Nous remarquerons en terminant que, tandis que Baronius a

---

(1) C. 24, dist. 54.
(2) Cf. Mendoza dans Mansi, t. II, p. 391. — Aubespine, *ibid.* p. 55.
(3) L. c. p. 85.
(4) Ces canons se trouvent dans Mansi, t. II, p. 19, 20. Cf. aussi les deux notes.

peu d'égards pour le synode d'Elvire, qu'il soupçonne à tort de sentiments novatiens [1], Mendoza et Noel Alexandre le défendent avec force et éloquence [2].

§ 14.

ORIGINE DU SCHISME DES DONATISTES ET PREMIERS SYNODES TENUS A CE SUJET, EN 312 ET 313.

Le schisme des *donatistes* donna lieu à plusieurs synodes au commencement du IV[e] siècle. Mensurius avait occupé le siége épiscopal de Carthage durant la persécution de Dioclétien. C'était un homme digne et sérieux, qui d'une part réclamait des fidèles du courage et de l'énergie durant la persécution, mais d'autre part réprouvait nettement toute démarche qui pouvait augmenter l'irritation des païens. Il blâmait notamment certains chrétiens de Carthage qui s'étaient eux-mêmes dénoncés aux autorités païennes, comme possédant des livres sacrés (même lorsque cela n'était pas), afin d'obtenir le martyre par le refus qu'ils feraient de livrer les saintes Écritures. Il n'accordait pas les honneurs décernés aux martyrs à ceux qui, après une vie licencieuse, se précipitaient au-devant du martyre sans s'être moralement amendés [3]. On voit, par une lettre de Mensurius, comment il se comporta lui-même durant la persécution. Il raconte que lorsqu'on exigea de lui les livres sacrés, il les cacha, ne laissant dans l'église que des livres hérétiques, qui furent enlevés par les païens. Le proconsul s'était bientôt aperçu de la ruse, mais n'avait cependant pas voulu poursuivre davantage Mensurius [4]. Plusieurs ennemis de l'évêque, notamment *Donat*, évêque de Casa-Nigra en Numidie, interprétèrent faussement ce qui s'était passé : ils prétendirent que Mensurius avait dans le fait livré les saintes Écritures [5], que dans tous les cas il avait commis un mensonge,

---

(1) Voir plus haut, p. 150.
(2) MENDOZA, dans MANSI, l. c. t. II, p. 76 sq. et en beaucoup d'endroits de ses explications des canons en particulier. — NATAL. ALEX. *Hist. eccles.* sæc. 3, t. IV, dissert. XXI, art. 2, p. 139 sq.
(3) AUGUST. *Breviculus collationis cum Donatistis,* diei III, cap. 13, n. 25, *Opp.* t. IX, p. 638, ed. Migne. — DUPIN, dans son édit. d'OPTAT DE MILÈVE, *de Schismate Donatist.* Antuerp. 1702, p. 174.
(4) AUGUST. l. c.
(5) Cf. l'article *de Lapsis,* par HÉFÉLÉ, dans le *Freiburger Kirchenlexicon* von Wetzer und Welte, Bd. I, S. 39.

et ils se mirent à exciter des troubles dans l'Église de Carthage [1]. Cependant ces troubles ne se transformèrent en un véritable schisme qu'après la mort de Mensurius. Un diacre nommé Félix, poursuivi par les païens, s'était réfugié dans la maison de l'évêque Mensurius. Celui-ci, ayant refusé de le livrer, fut emmené à Rome pour répondre personnellement de sa résistance devant Maxence, qui, après l'abdication de Dioclétien, s'était emparé de l'autorité impériale en Italie et en Afrique. Mensurius parvint à se faire absoudre; il mourut en regagnant Carthage et avant d'y être arrivé, en 311 [2]. Deux prêtres notables de Carthage, *Botrus* et *Célestius*, aspirèrent au siége vacant, et crurent de leur intérêt de n'inviter à l'élection et à l'ordination du futur évêque que les prélats du voisinage, et non ceux de Numidie. Il est douteux que cela fût tout à fait dans l'ordre. En tant que la Numidie formait une province ecclésiastique spéciale, distincte de la province de l'*Afrique proconsulaire*, dont Carthage était la métropole, les évêques de Numidie n'avaient pas le droit de prendre part à l'élection de l'évêque de Carthage. Mais comme le métropolitain (ou, suivant le langage des Africains, le primat) de Carthage était en quelque sorte le patriarche de toute l'Église latine d'Afrique, et que, sous ce rapport, la Numidie était de son ressort [3], les évêques de Numidie pouvaient prendre part à l'institution d'un évêque de Carthage. D'un autre coté, les donatistes eurent complétement tort lorsque, plus tard, ils prétendirent que le primat de Carthage devait être sacré par celui des métropolitains dont le rang se rapprochait le plus du sien (*primas*, ou *primæ sedis episcopus* ou *senex*); par conséquent le nouvel évêque de Carthage aurait dû être sacré par Second, évêque de Tigisis, alors métropolitain (*primas*) de Numidie [4], et c'est avec raison que S. Augustin leur répliquait, au nom de tout l'épiscopat africain, durant un colloque tenu à Carthage en 411, que l'évêque de Rome n'était pas non plus sacré par le primat le plus rapproché de lui, mais bien par l'évêque d'Ostie [5]. Les deux prêtres nommés plus haut se virent déçus au

(1) August. l. c. c. 12 et 13.
(2) Optat. *de Schism. Don.* lib. I, p. 17.
(3) Cf. plus bas can. 1 et 4 du concile d'Hippone en 393, et c. 7 du concile de Carthage du 28 août 397, avec nos observations; en outre, Wiltsch. *Kirchl. Geographie und Statistik.* Bd. I, S. 130.
(4) Cf. les observations sur le can. 58 du concile d'Elvire, p. 179 sq.
(5) August. l. c. c. 16, n. 29.

moment de l'élection, qui eut lieu à Carthage : car le peuple, les laissant de côté, élut *Cécilien,* qui avait été archidiacre sous Mensurius, et Félix évêque d'Aptonge, suffragant de Carthage, le sacra immédiatement [1].

On avait à peine terminé le sacre que quelques prêtres et quelques laïques de Carthage résolurent d'unir leurs efforts pour perdre le nouvel évêque. Lors de son départ pour Rome, Mensurius avait confié les objets précieux de son Église à la garde de quelques chrétiens, en même temps il avait remis entre les mains d'une pieuse femme la liste de tous les objets déposés, en la chargeant, « au cas où il ne reviendrait pas, de remettre cette liste à son successeur. » Cette femme exécuta sa mission, et le nouvel évêque Cécilien réclama le bien de l'Église à ceux qui en avaient le dépôt; cette demande les irrita contre lui, ils avaient espéré que personne n'aurait connaissance de ce dépôt et qu'ils pourraient le partager entre eux.

Outre ces laïques peu délicats, les deux prêtres nommés plus haut s'élevèrent contre Cécilien; l'âme de l'opposition était une dame fort riche et en grande réputation de piété, nommée ***Lucille***, qui croyait avoir à se plaindre de Cécilien et avoir été profondément blessée par lui. Elle avait eu l'habitude, toutes les fois qu'elle communiait, de baiser d'abord les reliques d'un martyr qui n'était pas reconnu comme tel par l'Eglise. Cécilien, étant encore diacre, lui avait interdit le culte de ces reliques non reconnues par l'Église, et l'orgueil pharisaïque de cette femme n'avait pu lui pardonner cette injure [2].

Les choses en étaient là lorsque Second évêque de Tigisis, en sa qualité d'*episcopus primæ sedis* de Numidie, envoya à Carthage une commission qui désigna un médiateur (*interventor*) pour réconcilier les parties [3]. Mais la commission se montra dès le début assez peu impartiale; elle n'entra pas en rapport avec Cécilien et son troupeau, alla au contraire se loger chez Lucille [4] et s'entendit avec elle sur le plan à suivre pour renverser Cécilien. Les mécontents, dit Optat, demandèrent alors que les évêques de Numidie vinssent à Carthage juger l'élection et le

---

(1) Optatus, l. c. p. 17 sq.
(2) Optatus, l. c. p. 16, 18.
(3) August. *Epist.* 44, c. 4, n. 8, t. II, p. 177 ed. Migne.
(4) August. *Serm.* 46, c. 15, n. 39, t. V, p. 293 ed. Migne.

sacre de Cécilien, et dans le fait Second de Tigisis parut avec ses suffragants. Ils allèrent se loger chez les adversaires les plus prononcés de Cécilien, refusèrent de prendre part à la réunion ou au synode que Cécilien voulait convoquer, suivant les règles, pour entendre les évêques de Numidie. Ceux-ci se réunirent de leur côté, au nombre de soixante-dix, et ils formèrent *dans une maison privée de Carthage un conciliabule* devant lequel ils citèrent Cécilien (312). Cécilien ne comparut pas, et il fit dire « que si l'on avait quelque grief contre lui, l'accusateur n'avait qu'à paraître à découvert et à prouver son dire. » On n'en fit rien [1], et du reste on ne put articuler contre Cécilien d'autre grief que celui d'avoir autrefois, en qualité d'archidiacre, défendu de visiter les martyrs dans leur prison et de leur apporter des aliments [2]. Evidemment, dit Dupin [3], Cécilien n'avait fait que suivre le conseil de S. Cyprien en interdisant aux fidèles de courir en masse vers les prisons des martyrs, de peur de pousser les païens à de nouvelles violences. Quoique Cécilien eût parfaitement raison sous ce rapport, il serait possible que dans l'application de cette mesure, juste en elle-même, il eût agi avec quelque roideur; c'est au moins ce qu'il faudrait couclure si la dixième partie seulement des accusations qu'élève contre lui un donatiste anonyme était fondée [4]. Il dit, par exemple, que Cécilien ne permettait pas même aux parents de visiter leurs filles et leurs fils captifs, qu'il avait enlevé des mets aux mains de ceux qui voulaient les porter aux martyrs et les avait donnés aux chiens, etc., etc. Les adversaires insistaient surtout sur ce que le sacre de Cécilien était invalide, son consécrateur, Félix d'Aptonge, ayant livré les saints livres durant la persécution de Dioclétien. Aucun concile n'avait encore statué que les sacrements, administrés par des pécheurs, étaient valides; aussi Cécilien répondait-il, avec une sorte de condescendance envers ses ennemis, « que s'ils croyaient que Félix ne l'avait pas valablement ordonné, ils n'avaient qu'à procéder eux-mêmes à l'ordination [5]. » Mais les évêques de Numidie avaient doublement tort de s'élever

(1) Optatus, l. c. p. 18.
(2) August. *Brevic. Collat,* diei III, c. 14, n. 26. — Optat. l. c. p. 176, dans l'édition de Dupin.
(3) L. c. p. 2.
(4) Optat, l. c. p. 156, édit. de Dupin.
(5) Optatus, l. c. p. 18, et August. *Brevic. Collat.* diei III, c. 16, n. 29.

ainsi contre Félix d'Aptonge. D'abord l'accusation d'avoir livré les saints livres était absolument fausse, comme le prouva une enquête judiciaire faite plus tard, en 314. Le fonctionnaire romain qui avait été chargé de réunir les livres sacrés à Aptonge, attesta l'innocence de Félix; tandis qu'un certain Ingentius, qui, dans sa haine contre Félix, avait produit une fausse pièce pour le perdre, avoua son crime [1]. Mais, abstraction faite de cette circonstance, Second et ses amis, qui avaient eux-mêmes livré les saintes Écritures, comme on en avait eu la preuve au synode de Cirta [2], n'avaient guère le droit de juger Félix pour la même faute. En outre, ils avaient, lors de ce même synode de Cirta, sacré évêque de cette ville Silvain, également convaincu d'avoir livré les saints livres [3]. Les Numides, sans se laisser troubler par tous ces souvenirs et sans s'inquiéter de la légalité de leur procédé, proclamèrent dans leur conciliabule la déposition de Cécilien, dont le sacre, disaient-ils, était invalide, et élurent à sa place un ami et commensal de Lucille, le lecteur *Majorin*. Lucille avait suborné les évêques numides et promis à chacun d'eux 400 pièces d'or.

Cela fait, le conciliabule numide adressa une circulaire à toutes les Églises d'Afrique, dans laquelle il racontait ce qui s'était passé et exigeait que chacun rompît tout rapport ecclésiastique avec Cécilien. Il en résulta que, Carthage étant en quelque sorte le siége patriarcal d'Afrique, toutes les provinces africaines furent impliquées dans cette controverse; dans presque toutes les villes il se forma deux partis, dans beaucoup de cités même il y eut deux évêques, un cécilien et un majorinien : ainsi naquit ce malheureux schisme. Comme Majorin avait été mis en avant par d'autres, et que d'ailleurs il mourut bientôt après son élection, on appela les schismatiques *donatistes*, du nom de Donat, évêque de Casa-Nigra, qui était bien plus influent que Majorin, et ensuite aussi à cause d'un autre Donat, Donat le Grand, qui devint le successeur de Majorin, en qualité d'évêque schismatique de Carthage. En dehors de l'Afrique, Cécilien fut partout considéré comme l'évêque légitime, et c'était à lui seul qu'on adressait les lettres communicatoires, *epistolæ communicatoriæ* [4]. Cons-

(1) *Gesta purgationis Felicis, ep. Apt.* dans l'édit. par Dupin des *Œuvres* d'Optat, l. c. p. 162 sq.
(2) Voy. plus haut, p. 144.
(3) Optat. ed. Dupin, l. c. t. III, p. 14, 15 et p. 175.
(4) Optat. l. c. p. 20 et p. iv.

tantin le Grand, qui, sur ces entrefaites, avait vaincu Maxence dans la fameuse bataille du pont Milvius, reconnut aussi Cécilien, lui écrivit, lui envoya une grosse somme d'argent pour la distribuer à ses prêtres, et ajouta « qu'il avait appris que quelques têtes inquiètes cherchaient à troubler l'Église ; mais qu'il avait déjà chargé les magistrats de rétablir l'ordre, et que Cécilien n'avait qu'à s'adresser à eux pour faire punir les agitateurs[1]. » Dans une autre lettre, adressée au proconsul d'Afrique Anulinus, il exempta de toutes les charges publiques les ecclésiastiques de l'Église catholique de Carthage, « à la tête de laquelle se trouve Cécilien[2]. »

Bientôt après les adversaires de Cécilien, auxquels s'était jointe une partie du peuple, remirent au proconsul d'Afrique deux lettres, en le priant de les faire parvenir à l'empereur. Anulinus les envoya en effet[3]. Le titre de la première lettre que S. Augustin nous a conservé[4], *libellus Ecclesiæ catholicæ* (c'est-à-dire des donatistes) *criminum Ceciliani*, suffit pour en faire connaître la teneur : la seconde priait l'empereur, vu la division des évêques d'Afrique, d'envoyer de la Gaule des juges pour décider entre eux et Cécilien[5]. Cette dernière lettre, que nous a conservée Optat[6], est signée par Lucien, Dignus, Nasutius, Capito, Fidentius et *cæteris episcopis partis Donati*. Dans sa note sur ce passage, Dupin a prouvé, par des citations tirées de cette lettre telle qu'elle se trouve dans S. Augustin, qu'il y avait dans l'original *partis Majorini*, ce qu'Optat avait transformé en *Donati* d'après l'expression reçue de son temps.

On voit par ce qui précède que les donatistes méritèrent le reproche qu'on leur fit, d'avoir les premiers appelé l'intervention de la puissance civile dans une cause purement ecclésiastique ; l'empereur Constantin lui-même, qui était alors dans les Gaules, exprima ouvertement son mécontentement à ce sujet dans une

---

(1) Dans Euseb. *Hist. eccles.* X, 6.
(2) Euseb. *Hist. eccles.* X, 7. — Optat. p. 177 sq.
(3) La lettre qu'Anulinus envoya à cette occasion à l'empereur se trouve dans Mansi, l. c. t. II, p. 438 et plus complète dans August. *Ep.* 88.
(4) *Epist.* 88.
(5) Sur cette demande, Cf. Munchen, prévôt de la cathéd. de Cologne : *Das erste Concil von Arles*, dans la *Bonner Zeitschrift für Philos. und kath. Theol.* Heft IX, S. 88 f.
(6) L. c. p. 22.

lettre qu'il adressa au pape Melchiade (Miltiade)[1]. Cependant, pour rétablir la paix en Afrique, il chargea trois évêques des Gaules, Materne de Cologne, Reticius d'Autun et Marin d'Arles, de s'entendre avec le pape et quinze autres évêques italiens pour se réunir en un synode qui se tint à Rome en 313.

SYNODE DE ROME DE 313 [2].

Cécilien fut invité à se rendre à ce synode avec dix évêques de son obédience. Ses adversaires durent en envoyer autant, avec Donat de Casa-Nigra pour les diriger. Les conférences commencèrent au palais de Latran, appartenant à l'impératrice Fausta, le 2 octobre 313, et durèrent trois jours. Le premier jour Donat et ses amis durent avant tout prouver leurs accusations contre Cécilien ; mais ils ne purent produire ni témoins ni documents ; ceux que Donat lui-même avait amenés pour témoigner contre Cécilien déclarèrent ne savoir rien de défavorable à cet évêque, et ne purent pas pour ce motif être présentés par Donat. En revanche, il fut prouvé que Donat, alors que Cécilien n'était encore que diacre, avait excité des divisions dans Carthage ; qu'il avait rebaptisé des fidèles déjà baptisés, et, contrairement aux prescriptions de l'Église, imposé les mains à des évêques tombés, pour les réinstaller dans leurs fonctions. Le second jour, les donatistes produisirent un second acte d'accusation contre Cécilien ; mais ils ne purent pas plus que la veille prouver leurs assertions. On interrompit, comme devant mener trop loin, la continuation d'une enquête déjà commencée relativement au conciliabule de Carthage de 312, qui avait déposé Cécilien. Donat étant le troisième jour, comme les deux jours précédents, dans l'impossibilité de produire un seul témoin, Cécilien fut déclaré innocent, et Donat condamné d'après ses propres aveux. On ne prononça pas de jugement sur les autres évêques de son parti ; le synode déclara, au contraire, que s'ils voulaient rentrer dans l'unité de l'Église, ils pourraient conserver leurs siéges : que dans toutes les villes où il y avait un évêque cécilien et un évêque

(1) Sa lettre se trouve dans Euseb. *Hist. eccles.* lib. X, c. 5. — Le docteur Munchen (l. c. p. 90 sq.) prouve, par cette lettre et par toute la conduite de Constantin, que ce prince n'avait nullement l'intention de se mêler des affaires intérieures de l'Église.
(2) Voy. la lettre de Constantin citée plus haut.

donatiste, le plus âgé d'après l'ordination resterait à la tête de l'Église, tandis que le plus jeune serait préposé à un autre diocèse. Cette décision du synode fut proclamée par son président l'évêque de Rome et communiquée à l'empereur [1].

Le synode terminé, il fut également défendu à Donat et à Cécilien de retourner immédiatement en Afrique. Cécilien fut momentanément retenu à Brescia. Quelque temps après, Donat obtint cependant la permission de se rendre en Afrique, mais non à Carthage. D'un autre côté, le pape, ou peut-être le synode avant sa clôture, envoya deux évêques, Eunomius et Olympius, en Afrique pour y proclamer que les dix-neuf évêques réunis à Rome s'étaient prononcés pour le parti catholique. Nous voyons par là que ces deux évêques avaient pour mission de promulguer les décisions du synode; aussi pensons-nous avec Dupin que leur voyage, dont la date est incertaine, doit être placé immédiatement après la clôture du synode de Rome. Les deux évêques entrèrent en communion avec le clergé de Cécilien à Carthage; quant aux donatistes, ils s'efforcèrent d'empêcher les évêques d'accomplir leur mandat, et quelque temps après, Donat étant retourné à Carthage, Cécilien revint de son côté au milieu de son troupeau [2].

De nouveaux troubles ne tardèrent pas à agiter l'Afrique, et les donatistes reportèrent encore leurs plaintes contre Cécilien devant l'empereur. Constantin, irrité de leur entêtement, les renvoya d'abord tout simplement à la décision du synode de Rome [3]; ils répondirent en protestant qu'ils n'avaient pas été suffisamment écoutés à Rome, et Constantin décida : d'abord, qu'on ferait une enquête minutieuse, pour savoir si Félix d'Aptonge avait réellement livré les saintes Écritures (nous avons indiqué plus haut le résultat de cette enquête); ensuite, que toute la controverse serait définitivement résolue dans une grande assemblée des évêques de la catholicité, et en conséquence il convoqua les évêques de son empire pour le 1er août 314 au concile d'Arles dans les Gaules.

---

(1) Optat. l. c. p. 22, 24. — August. *Ep.* 43. et *Breviculus Collat. Carthag.* diei III, c. 12 sq. et *Libell. synod.* dans Mansi, t. II, p. 436; Dans Hard. t. V, p. 1499.
(2) Opt. l. c. p. 25, et p. vi.
(3) V. Optat. p. 181, éd. Dupin.

§ 15.

CONCILE D'ARLES DANS LES GAULES (314) [1].

Cécilien et quelques-uns de ses amis, ainsi que des députés du parti des donatistes, furent invités à ce concile, et les fonctionnaires de l'empire furent chargés de subvenir aux frais de voyage de ces évêques. Constantin invita spécialement plusieurs évêques, entre autres celui de Syracuse [2]. D'après certaines traditions, il n'y aurait pas eu moins de six cents évêques réunis à Arles [3]. Baronius, s'appuyant sur une fausse leçon de S. Augustin, en fixe le nombre à deux cents; Elies Dupin croit qu'il n'y eut à Arles que trente-trois évêques, parce que c'est le nombre indiqué par le titre de la lettre du synode adressée au pape Sylvestre [4] et par la liste du personnel [5] qui se trouve dans plusieurs manuscrits; malgré ce nombre relativement restreint, on peut dire que toutes les provinces de l'empire de Constantin étaient représentées au concile. Outre ces trente-trois évêques, la liste du personnel nomme encore un nombre assez considérable de prêtres et de diacres, dont les uns accompagnaient leurs évêques, dont les autres représentaient leurs évêques absents et en étaient les mandataires. Ainsi le pape Sylvestre était représenté par les deux prêtres Claudien et Vite et les deux diacres Eugène et Ciriaque [6] : Marin d'Arles, l'un des trois juges (*judices ex Gallia*) qui avaient été antérieurement désignés par l'empereur, paraît avoir présidé l'assemblée; du moins son nom se trouve le premier dans la lettre du synode [7]. Avec Marin la lettre nomme

(1) Euseb. *Hist. eccles.* X, 5. — Mansi, l. c. t. II, p. 463-468. Le meilleur travail moderne sur le concile d'Arles est la dissertation déjà citée du docteur Munchen, *Bonner Zeitschr.* Heft 9, S. 78 ff. Heft 26, S. 49 ff. Heft 27, S. 42 ff.
(2) Euseb. *Hist. eccl.* X, 5, p. 391 edit. Mogunt. — Mansi, t. II, p. 463 sq. — Hard. t. I, p. 259 sq. et Optat. l. c. p. 181 sq. éd. Dupin.
(3) Mansi, t. II, p. 469, note *a*, et p. 473, not. *z*.
(4) Dans Mansi, t. II, p. 469. — Hard. t. I, p. 261.
(5) Dans Mansi, t. II, p. 476. — Hard. t. I, p. 266. — Il ne faut pas oublier que cette liste n'est pas tout à fait d'accord avec l'inscription de la lettre au pape, et que parmi les trente-trois noms de la lettre synodale quelques-uns ne sont indiqués dans la liste du personnel que comme ceux de prêtres, mandataires des évêques. Cf. sur cette liste, que Quesnel a considérée à tort comme une copie des souscriptions de la lettre synodale, les frères Ballerini, dans leurs édition des *Œuvres de* Léon le Grand, t. II, p. 1018 sq. et *ibid.* p. 851.
(6) Cf. la liste du personnel.
(7) Dans Mansi, l. c. p. 469. — Hard. t. I, p. 261.

Agrécius de Trèves, Théodore d'Aquilée, Protérius de Capoue, Vocius de Lyon, Cécilien de Carthage, Réticius d'Autun (un des juges, *judices ex Gallia*), Ambitausus (*Imbetausius*) de Reims, Mérokles de Milan, Adelfe de Londres, Materne de Cologne, Libère d'Emérita en Espagne, etc., etc.; ce dernier s'était déjà trouvé au synode d'Elvire.

On voit que la plus grande partie de la chrétienté occidentale était représentée à Arles par quelques évêques, et l'empereur Constantin pouvait dire avec raison : « J'ai convoqué un grand nombre d'évêques des innombrables parties de l'empire [1]. » Nous pouvons considérer l'assemblée d'Arles comme un concile général de l'Occident (ou du patriarcat romain) [2]; il ne peut cependant passer pour un concile œcuménique, par ce seul motif que les autres patriarcats n'y prirent point part, n'y furent pas invités, et que notamment l'Orient, comme le dit S. Augustin [3], ignora à peu près complétement la controverse donatiste. Mais S. Augustin n'a-t-il pas lui-même déclaré ce concile œcuménique? Pour répondre affirmativement à cette question, on en a appelé au second livre de son écrit *de Baptismo contra Donatistas* [4], où il dit : « La question relative au second baptême a été décidée contre Cyprien dans un concile plénier, de toute l'Église, *plenarium concilium, concilium universæ Ecclesiæ* [5]. Mais on ne sait si S. Augustin entend par là le concile d'Arles, ou s'il n'a pas plutôt en vue celui de Nicée, comme le pense Pagi [6]. On ne peut cependant pas nier que S. Augustin, dans sa 43e lettre (chap. 6, n° 19), parle du concile d'Arles, et le nomme *plenarium Ecclesiæ universæ concilium* [7]. Seulement il ne faut pas oublier que l'expression *concilium plenarium* ou *universale* est souvent employée en parlant d'un concile national [8], et que, dans le passage cité, S. Augustin a en vue l'Eglise d'Occident, *Ecclesia universa occidentalis*, et non l'Église universelle, *universalis*, dans le sens le plus absolu.

---

(1) Euseb. *Hist. eccl.* X, 5.
(2) Cf. Pagi, *Crit.* ad ann. 314, n. 21.
(3) *Contra Crescon.* lib. IV, c. 25. — Pagi, *Crit.* ad an. 314, n. 17.
(4) Cap. 9, n. 14.
(5) *Opera*, t. VIII, p. 135 ed. Migne.
(6) Pagi, *Crit.* ad. an. 314, n. 18.
(7) *Opera*, t. II, p. 169 ed. Migne.
(8) Cf. Pagi, l. c. n. 19, et Héfélé, *Das Concil von Sardika*, dans la *Tübinger Quartalsch.* 1852, S. 406, Cf. aussi plus haut, p. 4.

Les délibérations du concile d'Arles furent ouvertes le 1er août 314; Cécilien et ses accusateurs y assistèrent; mais ces derniers ne purent pas plus qu'auparavant prouver leurs accusations. Nous n'avons malheureusement pas au complet les actes du concile, mais la lettre synodale déjà citée nous apprend que les accusateurs de Cécilien furent *aut damnati aut repulsi*. Ce renseignement permet de conclure que Cécilien fut acquitté, et c'est en effet ce qui résulte de la suite de la controverse donatiste.

Le concile dit dans sa lettre au pape, « qu'il aurait fort désiré que le pape (Sylvestre) eût pu assister en personne aux sessions, que le jugement porté contre les accusateurs de Cécilien eût certainement été plus sévère [1]. » Le concile faisait probablement allusion aux conditions favorables qu'il avait faites aux évêques et aux prêtres donatistes, dans le cas où ils se réconcilieraient avec l'Église.

La lettre du concile ne renferme pas d'autre renseignement au sujet de l'affaire des donatistes. Lors de la conférence religieuse accordée aux donatistes, en 411, on lut une lettre des évêques africains [2] qui portait que, dès l'origine du schisme, *ab ipsius separationis exordio*, on avait consenti à ce que tout évêque donatiste qui se réconcilierait avec l'Église, alternerait dans l'exercice de la juridiction épiscopale avec l'évêque catholique; que si l'un des deux venait à mourir, le survivant serait par le fait son unique successeur; enfin que, dans le cas où une Église ne voudrait pas avoir deux évêques, tous deux résigneraient, et qu'on en élirait un nouveau. De ces mots : *ab ipsius separationis exordio*, Tillemont [3] conclut que c'est au concile d'Arles que dut être prise cette décision; car, ainsi que nous l'avons vu [4], on fit à Rome d'autres propositions de réconciliation. On ignore si le synode d'Arles décida autre chose dans l'affaire des donatistes. Mais il est évident que deux, peut-être trois de ses vingt-deux canons, les n° 13, 14 et 8 de ce synode ont rapport au schisme de l'Église d'Afrique; c'est ce que nous verrons dans l'examen même de ces canons.

---

(1) Mansi, t. II, p. 469. — Hard. t. I, p. 262.
(2) C'est l'*Épître* 128, parmi celles de S. Augustin, t. II, p. 489 ed. Migne. Cf. *Brev. Collat.* diei I, c. 5, p. 615, t. IX, ed. Migne, et Optat. p. 250 ed. Dupin.
(3) *Mémoires*, t. VI, dans la *Diss. sur les Donatistes*, art. xxi, p. 21 ed. Bruxel. 1732.
(4) Plus haut, p. 198.

Le concile d'Arles ne se contenta pas d'examiner et de juger l'affaire des donatistes : il voulut, ainsi qu'il le dit dans sa lettre, venir en aide à d'autres besoins de l'Église, notamment résoudre la controverse pascale, la question du baptême des hérétiques, et promulguer diverses prescriptions disciplinaires. Convaincu qu'il agissait sous l'inspiration du Saint-Esprit, il se servit pour ses décrets de la formule : *Placuit ergo, præsente Spiritu sancto et angelis ejus*; et il pria le pape, qui avait de plus grands diocèses (*majores diœceses*) sous son autorité, de promulguer partout ces décrets [1]. Le synode lui adressa aussi le texte complet de ses vingt-deux canons, tandis que dans la lettre citée plus haut il n'en avait donné qu'un court extrait; on peut par conséquent soutenir, avec les frères Ballerini [2], que le synode adressa deux lettres au pape : la première, commençant par l'énumération des évêques présents, s'étendait surtout sur l'affaire des donatistes et ne donnait qu'un court aperçu des autres décisions, tandis que la seconde renfermait littéralement et exclusivement tous les décrets, et ne s'adressait au pape que dans le prologue et dans le premier canon. Les bénédictins de Saint-Maur ont publié le meilleur texte de cette seconde lettre synodale, et des canons du concile d'Arles, dans le premier volume de leur *Collectio conciliorum Galliæ* de 1789, dont malheureusement la suite n'a pas paru [3]. Nous adopterons ce texte :

Domino sanctissimo fratri Silvestro Marinus vel cœtus episcoporum qui adunati fuerunt in oppido Arelatensi. Quid decrevimus communi consilio caritati tuæ significamus, ut omnes sciant quid in futurum observare debeant.

CAN. I. — *Ut uno die et tempore Pascha celebretur.*

Primo loco de observatione Paschæ Domini, ut uno die et uno tempore per omnem orbem a nobis observetur et juxta consuetudinem literas ad omnes tu dirigas.

Par ce canon, le concile d'Arles voulait faire prédominer partout le comput romain relatif à la Pâque, par conséquent abolir celui d'Alexandrie, et tout autre qui serait différent, en supposant que les évêques du concile connussent la différence qui existait

(1) Dans Mansi, t. II, p. 469. — Hard. t. I, p. 261 sq.
(2) Dans leur édition des *Œuvres de* Léon le Grand, t. II, p. 1019.
(3) Réimprimé dans Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, vol. I, p. II, p. 107. Le texte moins correct, tel que le donnent les anciennes collections de conciles, se trouve dans Mansi, t. II, p. 471 sq. — Hard. t. I, p. 265 sq.

entre le comput romain et celui d'Alexandrie; nous ne donnerons les détails relatifs à la controverse pascale que plus loin, dans l'histoire du concile de Nicée, pour pouvoir mieux en saisir l'ensemble [1].

CAN. II. — *Ut ubi quisque ordinatur ibi permaneat.*

De his qui in quibuscumque locis ordinati fuerint ministri, in ipsis locis perseverent.

Le canon 21 contient la même décision, avec cette différence que le premier ne parle que des ministres inférieurs de l'Église, *ministri*, tandis que le second parle des prêtres et des diacres, et tous deux expriment l'opinion de l'ancienne Église, suivant laquelle l'ecclésiastique attaché à une église ne devait point passer dans une autre. Nous trouvons déjà la même défense dans les canons apostoliques n°s 13 et 14 (14 et 15) et dans le 15e canon de Nicée [2]; on se demande si ce canon d'Arles défend seulement de passer d'un diocèse dans un autre, ou s'il défend de passer d'une paroisse dans une autre sans sortir du diocèse. Le docteur München a compris le canon dans ce dernier sens, en se fondant sur le 77e canon du synode d'Elvire [3] qui montre que chaque église dans un diocèse avait un clergé inamovible [4]. On comprend que la défense de changer d'église, dans le même diocèse, renferme par le fait celle de passer d'un diocèse dans un autre.

CAN. III. — *Ut qui in pace arma projiciunt excommunicentur.*

De his qui arma projiciunt in pace, placuit abstineri eos a communione.

Ce canon a été interprété de diverses manières : Yves de Chartres a lu, au lieu de *in pace*, *in prœlio*, et un ancien manuscrit, que Surius a étudié, portait *in bello*. Dans ce cas, le sens serait : « Celui qui jette les armes durant le combat sera excommunié. » Sirmond essaya une seconde explication reposant sur ce que *arma projicere* n'est pas synonyme de *arma abjicere*, et signifie *arma in alium conjicere* [5]. Ainsi, d'après lui, le canon défend de

---

(1) Cf. la dissertation de Héfélé *Osterfeierstreit* (controverse au sujet de la fête de Pâques) dans le *Freiburger Kirchenlexicon*, Bd. VII, S. 871 ff.
(2) V. plus bas.
(3) Dans sa dissert. déjà citée, *in der Bonner Zeitschrift*, can. 26, p. 61.
(4) V. plus haut, p. 187.
(5) Dans Mansi, t. II, p. 481 sq.

se servir d'armes en dehors du cas de guerre. Le docteur München a développé cette explication en appliquant l'*arma projicere in pace* aux combats des gladiateurs, et il a considéré ce canon comme une prohibition de ces jeux sanglants. Constantin le Grand, dit-il, défendit, le 1er octobre 325, les jeux des gladiateurs presque dans les mêmes termes : *Çruenta spectacula in* OTIO CIVILI *et domestica* QUIETE *non placent; quapropter omnino gladiatores esse prohibemus.* En outre, les deux canons suivants, ajoute München, sont dirigés contre les *spectacula* qui étaient si odieux aux premiers chrétiens, et cette connexion autorise à rapporter aussi ce canon 3 aux spectacles, c'est-à-dire aux combats de gladiateurs[1]. Aubespine a essayé une quatrième explication : Beaucoup de chrétiens, dit-il, avaient eu, sous les empereurs païens, des scrupules religieux à l'égard du service militaire, et refusaient nettement de prendre les armes, ou bien désertaient; le synode, en considération des changements introduits par Constantin, formule l'obligation qu'ont les chrétiens de servir à la guerre, et cela parce que l'Église est en paix (*in pace*) sous un prince ami des chrétiens[2]. Cette explication a été adoptée, entre autres, par dom Ceillier[3], par Herbst[4], par le *Dictionnaire des conciles* de l'abbé Migne[5]. Nous croyons toutefois devoir préférer l'explication du docteur München.

CAN. IV. — *Ut aurigæ dum agitant excommunicentur.*

De agitatoribus qui fideles sunt, placuit eos quamdiu agitant a communione separari.

Ces *agitateurs* sont les cochers et les écuyers des courses, c'est-à-dire les *aurigæ* du 62e canon du concile d'Elvire. De même que le canon précédent interdisait les jeux des gladiateurs, qui se célébraient à l'amphithéâtre, de même le concile prohibe ici les courses de chevaux et de chars, qui avaient lieu au cirque; et le canon 5 poursuit :

CAN. V. — *Ut theatrici quamdiu agunt excommunicentur.*

De theatricis, et ipsos placuit quamdiu agunt a communione separari.

(1) MUNCHEN, dans la dissert. citée, S. 74.
(2) V. les notes d'AUBESPINE, dans MANSI, t. II, p. 492.
(3) *Histoire des auteurs sacrés*, t. III, p. 705.
(4) *Tüb. Quartalschrift*, 1821, S. 666.
(5) T. I, p. 199.

Ce canon excommunie ceux qui sont employés dans les théâtres[1].

CAN. VI. — *Ut in infirmitate conversi manus impositionem accipiant.*

De his qui in infirmitate credere volunt, placuit iis debere manum imponi.

Le 39e canon d'Elvire s'exprime de la même manière, et nous avons dit en le commentant[2], que les mots *manum imponi* étaient compris par les uns comme une simple cérémonie d'admission au catéchuménat sans le baptême ; par les autres, notamment par le docteur München, comme exprimant même l'administration de la confirmation.

CAN. VII. — *De fidelibus qui præsides fiunt vel rem publicam agere volunt.*

De præsidibus qui fideles ad præsidatum prosiliunt, placuit ut cum promoti fuerint litteras accipiant ecclesiasticas communicatorias, ita tamen ut in quibuscumque locis gesserint, ab episcopo ejusdem loci cura illis agatur, et cum cœperint contra disciplinam agere, tum demum a communione excludantur. Similiter et de his qui rempublicam agere volunt.

Comme le précédent, ce canon rappelle une ordonnance analogue du synode d'Elvire. Le canon 46e d'Elvire avait statué que le chrétien, investi d'une fonction publique, devait s'abstenir de paraître dans l'église pendant la durée de ces fonctions, parce que celles-ci le mettaient nécessairement en contact avec le paganisme[3]. Mais depuis le concile d'Elvire, un grand changement s'était opéré : Constantin protégeait le christianisme, l'Église avait obtenu une pleine liberté, et si, antérieurement déjà, les chrétiens avaient souvent revêtu des fonctions publiques[4], ce fait allait désormais se reproduire bien plus fréquemment. Il fallait donc, sous un empereur chrétien, que l'ancienne rigueur fût adoucie, et c'est dans ce sens que le canon d'Arles modifia la prescription d'Elvire. Si un chrétien, dit-il, devient *præses*, c'est-à-dire gouverneur, il n'est plus obligé, comme autrefois, de s'abstenir de l'église; au contraire, on lui donnera des lettres de recommandation pour l'évêque de la contrée qui lui est confiée (les

(1) Sur cet éloignement des premiers chrétiens pour les scènes et les jeux mimiques, cf. *Tüb. Quartalschrift,* 1841, S. 396 ff.
(2) V. plus haut, p. 169.
(3) V. plus haut, p. 178.
(4) Euseb. *Hist. eccles.* VIII, 1.

gouverneurs étaient envoyés hors de leur pays natal, afin d'administrer plus impartialement). L'évêque devra étendre sa sollicitude sur lui, c'est-à-dire le surveiller, l'assister de ses conseils, afin qu'il ne commette pas d'injustice dans une charge qui renferme le *jus gladii*. S'il n'écoute pas les avertissements de l'évêque, s'il viole réellement la discipline chrétienne, alors seulement il devra être exclu de l'Église. On tiendra la même ligne de conduite vis-à-vis des autorités municipales comme vis-à-vis des fonctionnaires impériaux [1]. Baronius a faussement interprété ce canon, en croyant qu'il exclut des charges publiques les hérétiques et les schismatiques [2].

CAN. VIII. — *De baptismo eorum qui ab hæresi convertuntur.*

De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut si ad Ecclesiam aliquis de hæresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.

Nous avons vu plus haut [3] que plusieurs synodes africains, tenus sous Agrippinus et S. Cyprien, prescrivirent que quiconque aurait été baptisé par un hérétique, devrait être de nouveau baptisé en rentrant dans le giron de l'Église. Le concile d'Arles abolit cette loi (*lex*) des Africains, et ordonna de ne pas rebaptiser ceux qui auraient reçu le baptême par des hérétiques au nom de la sainte Trinité, et de leur imposer simplement les mains, *ut accipiat Spiritum sanctum*. Ainsi que nous l'avons déjà dit [4], l'imposition des mains sur ces convertis était *ad pœnitentiam* et *ad confirmationem*. Le concile d'Arles promulgua dans ce canon 8 la règle de tout temps en vigueur et qui s'est conservée jusqu'à nous, touchant le baptême conféré par les hérétiques; elle fut adoptée et renouvelée par le canon 19 du concile œcuménique de Nicée [5].

---

(1) Cf. docteur Munchen. l. c. can. 27, p. 42. — Migne, *Dict. des Concil.* t. I, p. 193.

(2) Baron. ad an. 314, n. 57.— L'opinion de Baronius (*ibid* n°. 53) que Constantin assista au concile d'Arles, n'est pas soutenable. Il pense pouvoir tirer cette conclusion d'un texte d'Eusèbe (*Vita Const.* I, 44); mais ce texte ne parle qu'en général de la présence de l'empereur aux conciles, et en ayant évidemment en vue le concile de Nicée.

(3) P. 99-97 et 110.

(4) P. 125.

(5) Cf. aussi le prétendu canon 7 du 2e concile œcuménique de Constantinople en 381.

On lit dans plusieurs manuscrits, *Arianis*, au lieu de *Afris* [1], Mais on sait qu'au temps du premier synode d'Arles la secte arienne n'existait pas encore. Binius a cru, et peut-être avec quelque raison, que ce canon faisait allusion aux donatistes, et voulait réfuter leur opinion sur l'ordination de Cécilien par Félix d'Aptonge, en posant ce principe général : qu'un sacrement est valide, même quand il a été conféré par un ministre indigne. Il n'y a cependant aucune allusion évidente, c'est le canon 13 qui résout directement le cas particulier des donatistes, si celui qui a livré les saintes Écritures peut validement ordonner.

CAN. IX. — *Ut qui confessorum litteras afferunt, alias accipiant.*

De his qui confessorum litteras afferunt, placuit ut sublatis iis litteris alias accipiant communicatorias.

Ce canon est la répétition du canon 25 du synode d'Elvire [2].

CAN. X. — *Ut is cujus uxor adulteraverit aliam illa vivente non accipiat.*

De his qui conjuges suas in adulterio deprehendunt, et iidem sunt adolescentes fideles et prohibentur nubere, placuit ut in quantum possit consilium iis detur, ne viventibus uxoribus suis licet adulteris alias accipiant.

Ce canon a du rapport avec le 9e canon d'Elvire. Seulement, le concile d'Arles n'envisage que le cas où le mari repousse la femme adultère, tandis que le concile d'Elvire avait parlé du cas où la femme abandonne son mari adultère. Dans les deux cas les deux conciles, s'écartant du droit civil alors en vigueur [3], ne veulent pas accorder à la partie innocente le droit de se remarier. Il il y a toutefois cette différence remarquable, qu'il est strictement défendu (can. 9 d'Elvire) à la femme de se remarier sous peine d'une excommunication perpétuelle, tandis qu'il est vivement *conseillé* aux hommes, dans le cas où ils seraient encore jeunes, *in quantum possit consilium iis detur*, de ne pas contracter un nouveau mariage. Cependant, même dans ce cas, le mariage n'est pas permis, comme il résulte des mots *et prohibentur nubere;* le synode d'Arles ne prétend pas permettre ce qui est défendu, seulement il ne parle pas dans le second cas de l'application des

(1) Mansi, t. II, p. 472.
(2) Cf. plus haut, p. 163.
(3) Fr. q. D. *de Divort.* (24, 2). — Munchen, l. c. p. 58.

peines ecclésiastiques. Pourquoi le synode a-t-il plus de condescendance pour le mari ? Sans doute parce que la législation civile d'alors laissait plus de liberté au mari qu'à la femme, et ne considérait pas comme un adultère le commerce d'un homme marié avec une femme non mariée [1].

Le P. Petau propose de lire, au lieu de *et prohibentur nubere*, *et* NON *prohibentur nubere*, dans ce sens que si on ne veut pas précisément leur défendre de se marier, on doit cependant leur recommander fortement de ne pas le faire [2].

CAN. XI. — *De puellis quæ gentilibus junguntur.*

De puellis fidelibus quæ gentilibus junguntur placuit, ut aliquanto tempore a communione separentur.

Ce canon est visiblement analogue au canon 11 d'Elvire, avec cette différence cependant que le canon d'Elvire a surtout les parents en vue, tandis que le canon d'Arles concerne plutôt les filles. Ce dernier statue une peine, ce que ne fait pas le premier [3].

CAN. XII. — *Ut clerici fœneratores excommunicentur.*

De ministris qui fœnerant, placuit eos juxta formam divinitus datam a communione abstineri.

Ce canon est presque littéralement identique à la première partie du canon 20 d'Elvire [4].

CAN. XIII. — *De iis qui Scripturas sacras, vasa dominica vel nomina fratrum tradidisse dicuntur.*

De his qui Scripturas sanctas tradidisse dicuntur vel vasa dominica vel nomina fratrum suorum, placuit nobis ut quicumque eorum ex actis publicis fuerit detectus, non verbis nudis, ab ordine cleri amoveatur ; nam si iidem aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio. Et quoniam multi sunt qui contra ecclesiasticam regulam pugnare videntur et per testes redemptos putant se ad accusationem admitti debere, omnino non admittantur, nisi, ut supra diximus, actis publicis docuerint.

---

(1) CONST. c. 1, *ad leg. Tul.* (9, 9). — D. MUNCHEN, l. c. p. 58. — Ce ne fut qu'en 449 que l'homme et la femme furent mis sur le même pied à cet égard,

(2) Dans son édition des *Œuvres de* S. EPIPHANE, notes sur *Hæres. LIX*, . 2, t. II, *Append.* p. 255.

(3) Cf. MUNCHEN, l. c. p. 63.

(4) Cf. MUNCHEN, l. c. p. 65.

L'empereur Dioclétien avait ordonné, par son premier édit de persécution de 303 : 1° que toutes les églises fussent détruites; 2° que tous les livres sacrés fussent brûlés; 3° que les chrétiens fussent privés de tout droit et de tout honneur, et, dans le cas où ils seraient esclaves, qu'ils fussent déclarés incapables de jamais acquérir la liberté[1]. En conséquence, on demanda partout aux chrétiens de livrer les saints livres qui devaient être brûlés, et les vases sacrés qui devaient être confisqués par le fisc, *ad fiscum*. Le canon 13e parle de ces deux demandes et, en outre, de la *traditio nominum*. Après le premier édit peut-être avait-on demandé à quelques chrétiens, et surtout aux évêques, de remettre les listes des fidèles appartenant à leurs diocèses, afin qu'on leur appliquât le décret qui les privait de tout droit et de tout honneur. Cependant le docteur München [2] pense que la *traditio nominum* ne fut réclamée qu'après le second édit de Dioclétien. Cet édit ordonna d'emprisonner tous les ecclésiastiques et de les contraindre à sacrifier. Beaucoup cherchèrent à se soustraire au danger par la fuite; mais il arriva aussi que beaucoup furent trahis, et que leurs noms (*nomina fratrum*) furent livrés aux païens. Le 13 canon ordonne la déposition de ces traîtres, s'ils sont ecclésiastiques. Mais cette peine ne devait être appliquée que dans le cas où le crime de trahison serait prouvé, non par de simples dénonciations privées, *verbis nudis*, mais par des actes publics, par les procès-verbaux, *ex actis publicis*, que les fonctionnaires romains devaient rédiger en exécutant l'édit de l'empereur.

Le synode s'occupa ensuite de cette question : « Que faut-il faire si un évêque *traditor* a ordonné des ecclésiastiques? » C'était précisément la question principale de la controverse des donatistes, et le synode décida « que l'ordination serait valide, c'est-à-dire que celui qui aurait été ordonné par un tel évêque, n'en souffrirait pas, *non illis obsit ordinatio*. Cette partie du texte est très-claire, et indique nettement la solution donnée par le concile; mais les mots qui précèdent : *et hi*, *quos ordinaverunt rationales subsistunt*, sont difficiles à expliquer. Ils signifient bien : « Si ceux qui ont été ordonnés par eux sont dignes et capables de recevoir les saints ordres, » mais on lit dans un certain nombre

(1) Euseb. *Hist. eccles.* VIII, 2. — Lactant. *de Mortibus persec.* c. 3.
(2) L. c. p. 70.

de manuscrits : *et de his, quos ordinaverint ratio subsistit*, c'est-à-dire s'il s'agit de ceux qui ont été ordonnés par eux.

Ce canon a encore une autre conclusion, touchant la controverse donatiste, savoir : « Les accusateurs qui, contrairement à toutes les règles de l'Église, se sont procuré à prix d'argent des témoins, pour prouver leurs accusations ainsi que l'ont fait les adversaires de Félix d'Aptonge, doivent absolument être récusés, s'ils ne peuvent prouver leurs griefs par des actes publics. »

CAN. XIV. — *Ut qui falso accusant fratres suos usque ad exitum excommunicentur.*

De his qui falso accusant fratres suos, placuit eos usque ad exitum non communicare.

Ce canon est comme la suite du précédent : « S'il est avéré que quelqu'un a produit contre un autre une accusation insoutenable et qui est positivement fausse, il sera excommunié jusqu'à la fin de sa vie. » Ce canon est rédigé d'une manière générale, il embrasse non-seulement les fausses dénonciations au sujet du fait particulier des donatistes, mais aussi toutes les fausses accusations, comme l'avait déjà fait le canon 75 du synode d'Elvire.

CAN. XV. — *Ut diacones non offerant.*

De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minime fieri debere.

Durant la persécution de Dioclétien, un certain nombre de diacres s'étaient arrogé le droit d'offrir le saint sacrifice, surtout là où il n'y avait ni évêque ni prêtre. Le synode d'Arles prohiba cet abus. On voit que dans ce canon nous traduisons *offerre* par *offrir le saint sacrifice*, c'est aussi le sens que ce mot a dans le canon 19ᵉ. Binterim [1] donne une autre interprétation : par *offerre* il entend l'administration de l'Eucharistie aux fidèles, et il explique le canon en ce sens :

« Les diacres ne doivent pas donner aux fidèles la communion en divers endroits, mais seulement dans les églises qui leur sont assignées. » *Offerre* a bien parfois ce sens, par exemple dans S. Cyprien, *de Lapsis : Solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre præsentibus cœpit;* mais

(1) *Memorabilia*, t. I, p. I, p. 860.

a. On admet difficilement que le synode d'Arles ait employé en deux sens si *essentiellement différents* l'expression *offerre* : dans le canon 15, où il signifierait *administrer l'Eucharistie*, et dans le canon 19, où il signifierait offrir le saint sacrifice, sans avoir dans l'un ou l'autre cas indiqué plus nettement cette différence.

b. Le synode veut évidemment faire cesser un abus grave, puisqu'il dit : MINIME *fieri debere.* Or ce n'aurait pas été un délit bien grave de la part des diacres, si, par suite du manque d'ecclésiastiques, ils avaient donné la communion en plusieurs endroits, ils n'auraient fait après tout que ce qu'ils accomplissaient *ex officio* dans leurs églises [1].

CAN. XVI. — *Ut ubi quisque fuit excommunicatus, ibi communionem consequatur.*

De his qui pro delicto suo a communione separantur, placuit ut in quibuscumque locis fuerint exclusi in iisdem communionem consequantur.

Déjà le canon 53 du synode d'Elvire avait fait la même prescription. Il faut comparer à ce canon le can. 5 du synode de Nicée, les can. 2 et 6 d'Antioche (en 341) et le can. 16 de Sardique.

CAN. XVII. — *Ut nullus episcopus alium conculcet episcopum.*

Ut nullus episcopus alium episcopum inculcet.

Un évêque pouvait de diverses manières incommoder, *molester*, *inculcare*, un collègue; notamment

a. S'il se permettait d'exercer diverses fonctions épiscopales dans un diocèse autre que le sien, par exemple d'ordonner des ecclésiastiques, ce que le synode d'Antioche défendit en 341 par son canon 13 ;

b. S'il s'arrêtait longuement dans une ville étrangère, s'il y prêchait, pour nuire à l'évêque du lieu, moins habile, moins instruit que lui, et pour se procurer son siége : ce que défendit aussi le can. 11 (14 en latin) de Sardique.

CAN. XVIII. — *De diaconibus urbicis ut sine conscientia presbyterorum nihil agant.*

De diaconibus urbicis ut non sibi tantum præsumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.

---

(1) Cf. nos observations sur le 18e canon de Nicée et les explications du D. MUNCHEN, l. c. p. 76.

Le canon ne dit pas en quoi consistaient ces usurpations des diacres urbains[1] (par opposition aux diacres des églises de campagne, qui, plus éloignés de l'évêque, avaient moins d'influence). Les mots *honorem presbyteris reservent* semblent indiquer que le concile d'Arles a en vue les diacres qui, ainsi que le témoigne le concile de Nicée, oubliaient leur infériorité vis-à-vis des prêtres, et prenaient rang et place parmi eux, ce que le synode de Nicée interdit aussi[2]. Le synode de Laodicée se trouva également obligé d'ordonner que les diacres restassent debout devant les prêtres, à moins que ceux-ci ne les engageassent à s'asseoir. Les derniers mots de notre canon indiquent qu'il fait aussi allusion aux fonctions que les diacres étaient en général autorisés d'exercer en vertu de leur charge, comme de baptiser et de prêcher, mais qu'ils ne devaient remplir qu'avec le consentement des prêtres auxquels ils étaient subordonnés.

CAN. XIX. — *Ut peregrinis episcopis locus sacrificandi detur.*

De episcopis peregrinis qui in urbem solent venire, placuit iis locum dare ut offerant.

Le canon 17 ayant interdit aux évêques d'exercer des fonctions épiscopales dans un diocèse étranger, le canon 19 déclare que la célébration du saint sacrifice n'est pas comprise dans cette défense, et par conséquent qu'on doit laisser un évêque offrir le saint sacrifice dans un diocèse étranger. Nous dirions : lui permettre de dire la messe.

CAN. XX. — *Ut sine tribus episcopis nullus episcopus ordinetur.*

De his qui usurpant sibi quod soli debeant episcopos ordinare, placuit ut nullus hoc sibi præsumat nisi assumptis secum aliis septem episcopis. Si tamen non potuerit septem, infra tres non audeat ordinare.

Le synode de Nicée, canon 4, interdit de même à tout évêque d'ordonner à lui seul un autre évêque, et veut qu'il y ait pour cette cérémonie au moins trois évêques[3].

---

(1) Les diacres de la ville de Rome étaient particulièrement envahisseurs ce dont S. Jérôme se plaint (*Epist.* 85 *ad Evagrium*). — Cf. Van Espen' *Commentarius in canones et decreta,* etc. (Colon. 1755), p. 101, dans les scholies sur le 18e can. de Nicée.
(2) L. c.
(3) Voy. plus bas nos remarques sur le 4e canon de Nicée.

CAN. XXI. — *Ut presbyteri aut diacones qui ad alia loca se transferunt deponantur.*

De presbyteris aut diaconibus qui solent dimittere loca sua in quibus ordinati sunt et ad alia loca se transferunt, placuit ut iis locis ministrent quibus præfixi sunt. Quod si relictis locis suis ad alium se locum transferre voluerint, deponantur.

Cf. le canon 2, plus haut, p. 181.

CAN. XXII. — *De apostatis qui in infirmitate communionem petunt.*

De his qui apostatant et nunquam se ad ecclesiam repræsentant, ne quidem pœnitentiam agere quærunt, et postea infirmitate accepti petunt communionem, placuit iis non dandam communionem nisi revaluerint et egerint dignos fructus pœnitentiæ.

Le concile de Nicée, can. 13, adoucit cette ordonnance et permit d'administrer la sainte communion à tout pécheur qui la demandait à l'article de la mort [1].

A la suite de ces vingt-deux canons, certainement authentiques, Mansi en trouva six autres dans un manuscrit de Lucques ; il croit cependant que ces derniers canons n'ont été décrétés que par un autre concile d'Arles. En voici la teneur :

CAN. I (XXIV) [2].

Placuit ut quantum potest inhibeatur viro, ne dimissa uxore vivente liceat ut aliam ducat super eam : quicumque autem fecerit alienus erit a catholica communione.

CAN. II (XXV).

Placuit ut mulierem corruptam clericus non ducat uxorem, vel is, qui laicus mulierem corruptam duxerit, non admittatur ad clerum.

CAN. III (XXVI).

De aliena ecclesia clericum ordinare alibi nullus episcopus usurpet; quod si fecerit, sciat se esse judicandum cum inter fratres de hoc fuerit appetitus.

CAN. IV (XXVII).

Abstentum clericum alterius ecclesiæ alia non admittat; sed pacem in ecclesia inter fratres simplicem tenere cognoscat.

---

(1) V. plus haut, p. 162 et 173.
(2) Ce manuscrit de Lucques divise les vingt-deux canons authentiques d'Arles en vingt-trois, et compte par conséquent le 1er des canons non authentiques comme le 24e.

CAN. V (XXVIII).

Venientem de Donatistis vel de Montensibus per manus impositionis suscipiantur, ex eo quod contra ecclesiasticum ordinem baptizare videntur.

CAN. VI (XXIX).

Præterea, quod dignum, pudicum et honestum est, suademus fratribus ut sacerdotes et levitæ cum uxoribus suis non coeant, quia ministerio quotidiano occupantur. Quicumque contra hanc constitutionem fecerit, a clericatus honore deponatur.

Dès que le synode d'Arles eut rendu sa sentence touchant les donatistes, ceux-ci en appelèrent à l'empereur, les évêques catholiques lui demandèrent de leur côté l'autorisation de retourner dans leurs foyers. Constantin écrivit une belle et touchante lettre aux évêques, remerciant Dieu des bienfaits qu'il lui avait prodigués, et les évêques de la sentence équitable et conciliante qu'ils avaient rendue. Il se plaignait de la perversion, de l'orgueil et de l'opiniâtreté des hérétiques, qui ne voulaient pas la paix, en appelaient à l'empereur du jugement de l'Église, tandis que la sentence des prêtres devait être considérée comme celle de Dieu même, *sacerdotum judicium ita debet haberi, ac si ipse Dominus residens judicet.* « Quelle audace, quelle fureur, quelle folie! s'écrie-t-il; ils en ont appelé comme des païens. » En terminant sa lettre, il prie les évêques d'avoir, à l'exemple du Christ, encore un peu de patience, et d'essayer, en demeurant quelque temps de plus à Arles, de ramener les esprits égarés. Si cette dernière tentative échouait, ils pouvaient retourner dans leurs diocèses, et il les priait de se souvenir de lui, afin que le Sauveur lui fît miséricorde. Il terminait sa lettre en disant aux évêques qu'il avait chargé les fonctionnaires de l'empire d'envoyer les récalcitrants d'Arles et d'Afrique à la cour, où les attendait une grande rigueur[1].

Ces menaces firent rentrer un grand nombre de donatistes dans l'Église; les autres persévérèrent dans leur entêtement[2], et furent, d'après les ordres de Constantin, amenés à la cour. Il n'y avait plus dès lors de motif pour que les évêques catholiques demeurassent plus longtemps à Arles, et selon toute apparence

(1) Dans Hard. t. I, p. 268. — Mansi, t. II, p. 477; et Optatus Milev. p. 184, ed. Dupin.
(2) Cf. August. *Epist.* 88, n. 3.

ils regagnèrent leurs diocèses. Arrivés à la cour, les donatistes prièrent de nouveau l'empereur de juger lui-même leur cause. Constantin refusa d'abord, et puis finit par consentir à leur demande, pour des motifs qui ne nous sont pas connus [1]. Il cita l'évêque catholique de Carthage, Cécilien, ainsi que les donatistes ses adversaires, pour comparaître devant lui, à Rome, où il s'arrêta en août 315. Ingentius, le faux accusateur de Félix d'Aptonge, devait s'y trouver [2], pour prouver aux donatistes qu'ils avaient injustement incriminé le sacre de Cécilien. Mais Cécilien ne parut point, on ne sait pourquoi; S. Augustin lui-même l'ignora [3]; les donatistes profitèrent de cette circonstance et insistèrent auprès de l'empereur pour qu'il condamnât Cécilien sous prétexte de désobéissance. Constantin se contenta de fixer un délai, au bout duquel Cécilien devait se trouver à Milan, ce qui épouvanta tellement un grand nombre de donatistes qu'ils passèrent de la cour en Afrique. L'empereur songea pendant quelque temps à se rendre lui-même en Afrique, pour juger la cause des donatistes là même où elle avait pris naissance. Il renvoya en conséquence quelques évêques donatistes en Afrique, avertit par lettres les autres de son projet, en ajoutant que s'ils pouvaient démontrer une seule de leurs nombreuses accusations contre Cécilien, il considérerait cette preuve comme la démonstration de tout le reste [4].

Plus tard l'empereur renonça à ce dessein, revint à celui qu'il avait exprimé d'abord, et fit comparaître devant lui à Milan, en novembre 316, les parties en litige. Cécilien se présenta devant l'empereur, aussi bien que ses antagonistes. L'empereur les écouta les uns et les autres, examina leurs dépositions, et déclara finalement que Cécilien était innocent, que ses adversaires étaient des calomniateurs, et envoya une copie de sa décision à Eumalius, son vicaire en Afrique [5].

Les donatistes furent donc condamnés deux fois par les synodes de Rome et d'Arles, et une troisième fois enfin par l'empereur lui-même. Malgré cela, pour affaiblir l'effet de la dernière sentence, ils répandirent le bruit que le célèbre Osius,

(1) *Coactus*, dit S. Augustin, l. c. — Cf. *Epist.* 43, n. 20.
(2) V. plus haut, § 14.
(3) *Epist.* 43, n. 20.
(4) Opt. Mil. p. 185, 187, ed. Dup.
(5) Dupin, l. c. p. 187.

évêque de Cordoue, ami de Cécilien, avait indisposé l'empereur contre eux [1].

La continuation de l'histoire du schisme des donatistes ne serait pas ici à sa place, et nous avons à nous occuper maintenant [2] de deux autres synodes qui eurent lieu en Orient en même temps que celui d'Arles, et qui méritent toute notre attention. Ce sont ceux d'Ancyre et de Néocésarée.

§ 16.

LE SYNODE D'ANCYRE EN 314.

Maximin étant mort durant l'été de 313, l'Eglise commença à respirer librement en Orient; de nouveaux temples furent bâtis, de nombreux synodes furent célébrés, dit Eusèbe [3]. Il ne dit rien de plus sur ces synodes; mais nous savons qu'un des premiers et certainement des plus célèbres de ces conciles fut celui d'Ancyre, capitale de la Galatie; il se tint pour guérir les blessures faites à l'Église par la dernière persécution, et en particulier pour voir ce qu'il y avait à faire au sujet des *lapsi*.

Les meilleurs manuscrits grecs des canons d'Ancyre contiennent une très-ancienne préface qui indique, sans plus spécifier, que le concile d'Ancyre se tint avant celui de Nicée. La présence de Vitalis, évêque d'Antioche, au concile d'Ancyre [4]. prouve qu'il se tint avant l'année 319, qui est celle de la mort de cet évêque. C'est donc entre 313 et 319, entre la mort de Maximin et celle de Vitalis, qu'il a été célébré [5]. Binius a cru trouver une date encore plus précise [6] dans le fait de la présence à notre synode de Basile, évêque d'Amasie. Selon son opinion, cet évêque subit le martyre en 316, sous l'empereur Licinius; mais Tillemont a prouvé qu'il ne fut probablement martyrisé qu'en 320 [7].

Il résulte du 6ᵉ canon d'Ancyre que le concile fut célébré, conformément aux canons apostoliques nº 38 (36), dans la

(1) August. *Contr. Parmen.* lib. I, c. 5.
(2) Elle se trouve exposée dans l'article *Donatisten* dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welte, Bd. III.
(3) Euseb. *Hist. eccl.* X, 3.
(4) Cf. la liste des membres du concile dans Mansi, t. II, p. 534; dans Hard. t. I, p. 279.
(5) Cf. Tillemont, *Mém.* etc. t. VI, p. 85.
(6) Dans Mansi, *Collect. Concil.* t. II, p. 536.
(7) Tillemont, *Mémoires*, etc. t. V, p. 219, 220.

quatrième semaine après Pâques. Maximin étant mort durant l'été de 313, la première Pâque après sa mort tomba en 314, et il est tout à fait vraisemblable que les chrétiens profitèrent immédiatement de la liberté que leur laissa sa mort pour venir en aide à l'Église. C'est aussi ce qu'indiquent assez clairement les paroles d'Eusèbe [1]. Baronius [2], Tillemont [3], dom Ceillier [4] et d'autres ont donc eu parfaitement raison de placer le synode d'Ancyre après la Pâque qui suivit la mort de Maximin, par conséquent en 314.

Nous avons trois listes des évêques qui assistèrent au synode d'Ancyre. Elles diffèrent notablement les unes des autres. Celle qui, outre les évêques et les villes, nomme les provinces [5], est, comme l'ont démontré les Ballerini, évidemment d'une origine postérieure : car α) aucun manuscrit grec ne contient cette liste ; β) elle manque dans les traductions latines les plus anciennes ; γ) les indications des provinces sont souvent en contradiction avec la division civile des provinces de cette époque. Ainsi elle parle d'une *Galatia prima*, d'une *Cappadocia prima*, d'une *Cilicia prima* et *secunda*, d'une *Phrygia Pacatiana,* toutes divisions qui n'existaient pas alors [6].

Une autre liste, qui n'indique pas les provinces, se trouve dans la *Prisca*, et dans la collection d'Isidore. Denys le Petit ne donne pas la liste des personnes; une liste de ce genre n'a été rattachée à ses écrits que plus tard [7].

Dans cet état de choses, il est évident que toutes ces listes n'ont pas une grande valeur, d'autant qu'elles varient beaucoup entre elles, même quant au nombre des évêques, qui reste indécis entre douze et dix-huit. Dans la liste la plus longue se trouvent les noms suivants : Vitalis d'Antioche, Agricole de Césarée en Palestine, Marcel d'Ancyre devenu si fameux dans la controverse arienne, Loup de Tarse, Basile d'Amasie, Philadelphe de Juliopolis en Galatie, Eustolius de Nicomédie, Héraclius de Zéla dans la Grande-Arménie, Pierre d'Iconium, Nunéchius de

(1) Euseb. *Hist. eccles.* X, 3.
(2) Ad an. 314, n. 77.
(3) *Mém.* t. VI, p. 85.
(4) *Hist. des auteurs sacrés,* t. III, p. 713.
(5) Elle a été imprimée dans Mansi, t. II, p. 534.
(6) Cf. *Opp.* Leon. M. t. III, p. xxii, édit. Ballerini.
(7) Ballerini, l. c. et p. 105, not. 1. — Hard. t. I, p. 279. — Mansi, t. II, p. 527, not. 1. — Remi Ceillier, l. c. p. 714.

Laodicée en Phrygie, Sergianus d'Antioche en Pisidie, Epidaure de Perge en Pamphilie, Narcisse de Néronias en Cilicie, Léontius de Césarée en Cappadoce, Longin de Néocésarée dans le Pont, Amphion d'Epiphanie en Cilicie, Salamène de Germanicia en Célésyrie et Germain de Néapolis en Palestine. Plusieurs d'entre eux assistèrent onze ans après au premier concile œcuménique de Nicée. Ils appartenaient, comme nous voyons, à des provinces si diverses de l'Asie Mineure et de la Syrie, qu'on peut appeler le synode d'Ancyre, dans le même sens que celui d'Arles, un concile plénier, *concilium plenarium*, c'est-à-dire un concile général des Églises de l'Asie Mineure et de la Syrie. De ce que Vitalis d'Antioche est nommé le premier (*primo loco*), et de ce qu'Antioche était le siége le plus considérable de ceux qui étaient représentés à Ancyre, on en conclut ordinairement que Vitalis présida le synode, et nous admettons cette hypothèse, quoique le *Libellus synodicus* assigne la présidence à Marcel d'Ancyre [1].

CAN. I.

Πρεσβυτέρους τοὺς ἐπιθύσαντας, εἶτα ἐπαναπαλαίσαντας μήτε ἐκ μεθόδου τινὸς ἀλλ' ἐξ ἀληθείας, μήτε προκατασκευάσαντας καὶ ἐπιτηδεύσαντας, καὶ πείσαντας ἵνα δόξωσι μὲν βασάνοις ὑποβάλλεσθαι, ταύτας δὲ τῷ δοκεῖν καὶ τῷ σχήματι προσαχθῆναι· τούτους ἔδοξε τῆς μὲν τιμῆς τῆς κατὰ τὴν καθέδραν μετέχειν, προσφέρειν δὲ αὐτοὺς ἢ ὁμιλεῖν ἢ ὅλως λειτουργεῖν τι τῶν ἱερατικῶν λειτουργιῶν μὴ ἐξεῖναι [2].

« Les prêtres qui ont sacrifié (durant la persécution), mais qui ensuite, se repentant, ont repris le combat, non pas artificiellement (en apparence), mais en vérité, continueront à jouir des honneurs de

(1) Dans Mansi, l. c. p. 539. — Hard. t. V, p. 1499.

(2) Nous trouvons dans Hard. t. I, p. 271, et Mansi, t. II, p. 514 sq. le texte grec des canons d'Ancyre, avec les anciennes versions latines de Denys le Petit et d'Isidore. On a aussi dans Mansi une traduction latine plus exacte de Gentianus Hervetus. En outre, le texte grec se trouve avec les commentaires grecs faits au moyen âge de Zonare, Balsamon et Aristène, dans Bevereg. *Synodicon, seu Pandectæ canon.* (Oxon. 1672), t. I, p. 375 sq. Le texte grec des canons d'Ancyre est aussi dans Bruns, *Biblioth. eccles.* t. I, 1, p. 66 sq. Routh l'a publié dans ses *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 405 sq. corrigé et augmenté de beaucoup de ses notes et de celles de Béveridge et de Justell. Nous donnons ici le texte ordinaire, en mettant entre parenthèses les plus importantes corrections de Routh. Outre cela, les canons d'Ancyre ont été commentés par Van Espen, *Commentar. in canones et decreta* (Colon. 1755), p. 107 sq. et par Herbst, *in der Tübinger Quartalschrift*, 1821, S. 413 sq.

leur charge; mais ils ne pourront ni offrir, ni prêcher, ni remplir aucune fonction sacerdotale. »

Dans cette traduction, nous avons laissé de côté une grande proposition incidente (depuis μήτε προκατασκευάσαντας jusqu'à προσαχθῆναι), parce que pour être comprise elle a besoin de quelques explications préalables. Certains prêtres, qui avaient sacrifié aux idoles, voulant rentrer en grâce, jouaient une espèce de comédie pour tromper l'évêque et les fidèles. Ils gagnaient à prix d'argent des fonctionnaires et leurs subordonnés, se présentaient de nouveau devant eux comme chrétiens, et subissaient toutes sortes de tortures qui leur étaient appliquées, non pas sérieusement, mais en apparence et suivant des arrangements convenus. Aussi le concile, dit-il :

« Sans avoir fait de convention et sans s'être entendus et être con venus qu'ils paraîtraient subir les tortures, qui ne leur seraient appliquées qu'en apparence. »

Il était tout à fait juste au fond, et conforme à l'antique et sévère discipline de l'Église, que le synode n'autorisât plus les prêtres, même très-sincèrement repentants, à remplir les fonctions sacerdotales. Ce fut pour ce même motif que les deux évêques espagnols Martial et Basilide furent déposés, et que le jugement rendu contre eux fut confirmé, en 254, par un synode africain tenu sous S. Cyprien [1]. Le canon 1 joint aux canons 2 et 3, fut inséré dans le *Corpus juris can.*[2]

CAN. II.

Διακόνους ὁμοίως θύσαντας, μετὰ δὲ ταῦτα ἀναπαλαίσαντας τὴν μὲν ἄλλην τιμὴν ἔχειν, πεπαῦσθαι δὲ αὐτοὺς πάσης τῆς ἱερᾶς λειτουργίας, τῆς τε τοῦ ἄρτον ἢ ποτήριον ἀναφέρειν ἢ κηρύσσειν, εἰ μέντοι τινὲς τῶν ἐπισκόπων τούτοις συνίδοιεν κάματόν τινα ἢ ταπείνωσιν πραότητος καὶ ἐθέλοιεν πλεῖόν τι διδόναι ἢ ἀφαιρεῖν, ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὴν ἐξουσίαν.

« De même, les diacres qui auront sacrifié et seront retournés au combat, conserveront les honneurs de leurs charges, mais ne rempliront plus aucune fonction de leur ministère, n'offriront plus le pain et le vin (au célébrant ou aux communiants), et ne prêcheront plus. Que si quelques évêques, ayant égard à leurs efforts (à leur ardente pénitence) et à leur humiliation, veulent leur accorder davantage ou les humilier davantage, ils y sont autorisés. »

(1) Voy. plus haut, § 5.
(2) C. 32, dist. 50.

Ces diacres ne pouvaient donc plus exercer leurs fonctions dans l'église, mais ils continuaient à être chargés de secourir les pauvres et de prendre soin des biens des églises, etc., etc. On n'est pas d'accord sur ce qu'il faut entendre ici par « offrir le pain et le calice ». Dans la primitive Eglise, les diacres, dit S. Justin [1], distribuaient la communion aux fidèles. Il est possible que le canon veuille parler de cette distribution. Cependant Van Espen [2] pense qu'à l'époque du synode, les diacres ne distribuaient déjà plus aux fidèles le pain consacré, mais seulement le calice (conformément à une prescription des *Constitutions apostoliques* [3]; un mot de S. Cyprien laisse entendre que de son temps cette prescription était observée) [4]; donc ἀναφάρειν ἄρτον ἢ ποτήριον (parce qu'il y a ἄρτον, pain) doit s'entendre ici de la présentation du pain et du calice faite par le diacre à l'évêque ou au prêtre au moment de l'offertoire. Mais il semble ressortir du 8e canon de Nicée que cette coutume primitive, en vertu de laquelle les diacres distribuaient aussi le pain eucharistique, n'avait pas encore entièrement disparu au commencement du IVe siècle, par conséquent au temps du synode d'Ancyre.

Le mot κηρύσσειν, *annoncer*, désigne d'abord la *prédication*; elle est déclarée interdite aux diacres tombés. Mais les diacres avaient et ont encore autre chose à annoncer, κηρύσσειν. Ils lisaient l'Évangile, devaient dire suivant les circonstances : *Flectamus genua, Procedamus in pace, Ne quis audientium, Ne quis infidelium* [5]; et ces fonctions étaient aussi comprises dans le κηρύσσειν [6].

Enfin, le canon autorise les évêques à prendre en considération les dispositions des diacres pour ajouter ou pour retrancher aux mesures décrétées contre eux.

CAN. III.

Τοὺς φεύγοντας καὶ συλληφθέντας ἢ ὑπὸ οἰκείων παραδοθέντας ἢ ἄλλως τὰ ὑπάρχοντα ἀφαιρεθέντας ἢ ὑπομείναντας βασάνους ἢ εἰς δεσμωτήριον ἐμβληθέντας βοῶντάς τε ὅτι εἰσὶ Χριστιανοὶ καὶ περισχισθέντας (περισχεθέντας) ἤτοι

(1) *Apolog.* I, n. 65 et 67.
(2) *Commentar.* l. c. p. 108.
(3) Lib. VIII, c. 13.
(4) Cf. plus haut les observations sur le 15e canon d'Arles, et plus loin le commentaire sur le 18e canon de Nicée.
(5) *Const. Apost.* VIII, 5.
(6) Van Espen, l. c.

εἰς τὰς χεῖρας πρὸς βίαν ἐμβαλλόντων τῶν βιαζομένων ἢ βρῶμά τι πρὸς ἀνάγκην δεξαμένους, ὁμολογοῦντας δὲ διόλου ὅτι εἰσὶ Χριστιανοί, καὶ τὸ πένθος τοῦ συμβάντος ἀεὶ ἐπιδεικνυμένους τῇ πάσῃ καταστολῇ καὶ τῷ σχήματι καὶ τῇ τοῦ βίου ταπεινότητι· τούτους ὡς ἔξω ἁμαρτήματος ὄντας τῆς κοινωνίας μὴ κωλύεσθαι, εἰ δὲ καὶ ἐκωλύθησαν ὑπό τινος, περισσοτέρας ἀκριβείας ἕνεκεν ἢ καί τινων ἀγνοίᾳ, εὐθὺς προσδεχθῆναι· τοῦτο δὲ ὁμοίως ἐπί τε τῶν ἐκ τοῦ κλήρου καὶ τῶν ἄλλων λαικῶν, προσεξητάσθη δὲ κἀκεῖνο, εἰ δύνανται καὶ λαικοὶ τῇ αὐτῇ ἀνάγκῃ ὑποπεσόντες προσάγεσθαι εἰς τάξιν· ἔδοξεν οὖν καὶ τούτους ὡς μηδὲν ἡμαρτηκότας, εἰ καὶ ἡ προλαβοῦσα εὑρίσκοιτο ὀρθὴ τοῦ βίου πολιτεία, προχειρίζεσθαι.

« Ceux qui se sont enfuis devant la persécution, mais qui ont été arrêtés, trahis peut-être par ceux de leur maison, qui ont souffert avec persévérance la confiscation de leurs biens, les tortures et la prison, déclarant qu'ils étaient chrétiens, mais qui ensuite ont été vaincus, soit que les oppresseurs leur aient mis de force de l'encens dans les mains ou leur aient fait prendre de force des mets offerts aux idoles, et qui malgré cela ont persévéré à déclarer qu'ils étaient chrétiens et ont prouvé leur douleur de tout ce qui leur était arrivé par leur abattement et leur humilité ; ceux-là, n'ayant commis aucune faute, ne doivent pas être privés de la communion de l'Eglise, et s'ils l'ont été par une trop grande sévérité ou par l'ignorance de leur évêque, ils doivent immédiatement être réintégrés. Cela s'applique aux ecclésiastiques comme aux laïques. On examina de même si les laïques à qui on avait fait violence (c'est-à-dire qui avaient été physiquement contraints de sacrifier) pouvaient être promus dans le clergé (τάξις, *ordo*); et l'on décréta que n'ayant pas commis de faute (durant ces sacrifices), ils pouvaient être élus, pourvu que leur vie antérieure ne pût pas être incriminée. »

Le sens de ce canon ressort assez de lui-même : la contrainte physique enlève la responsabilité ; on reconnaissait qu'il y avait eu contrainte physique aux marques suivantes :

α) A la persévérance antérieure avec laquelle on avait souffert la confiscation, les tortures, la prison ;

β) Quand pendant les souffrances on s'était toujours déclaré chrétien.

Parmi les expressions de notre canon, le mot περισχισθέντας du *Textus vulgatus* offre de grandes difficultés. Zonare le traduit ainsi : « Si on leur a arraché les habits du corps : » car περισχίζω signifie arracher, et avec τινὰ arracher les habits à quelqu'un. Mais la véritable leçon est περισχεθέντας, que Routh a trouvé dans trois manuscrits de la Bibliothèque bodléienne[1], et qui s'harmo-

(1) Nos 26, 158 et 625.

nise le mieux avec les versions de Denys le Petit et d'Isidore[1]. Nous avons employé cette leçon περισχεθέντας dans la version du canon : car περιέχω signifie entourer, vaincre, dompter.

CAN. IV.

Περὶ τῶν πρὸς βίαν θυσάντων, ἐπὶ δὲ τούτοις καὶ τῶν δειπνησάντων εἰς τὰ εἴδωλα, ὅσοι μὲν ἀπαγόμενοι καὶ σχήματι φαιδροτέρῳ ἀνῆλθον καὶ ἐσθῆτι ἐχρήσαντο πολυτελεστέρᾳ καὶ μετέσχον τοῦ παρασκευασθέντος δείπνου ἀδιαφόρως, ἔδοξεν ἐνιαυτὸν ἀκροᾶσθαι, ὑποπεσεῖν δὲ τρία ἔτη, εὐχῆς δὲ μόνης κοινωνῆσαι ἔτη δύο, καὶ τότε ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον.

« Quant à ceux qui ont été contraints de sacrifier, et qui ont en outre mangé des mets consacrés aux dieux (c'est-à-dire qui ont été obligés de prendre part au banquet des sacrifices), le concile statue que tous ceux qui étant contraints d'aller au sacrifice, s'y sont rendus gaiement, revêtus de leurs meilleurs habits et sans chagrin aucun (comme s'il n'y avait pas de différence entre ce banquet et d'autres) et qui y auront mangé, resteront un an parmi les *audientes* (deuxième classe des pénitents), trois ans parmi les *substrati* (troisième classe de pénitents), prendront pendant deux ans part aux prières (quatrième classe), puis enfin seront admis au complément (τὸ τέλειον), c'est-à-dire à la communion[2]. »

CAN. V.

Ὅσοι δὲ ἀνῆλθον μετὰ ἐσθῆτος πενθικῆς καὶ ἀναπεσόντες ἔφαγον μεταξὺ δι' ὅλης τῆς ἀνακλίσεως δακρύοντες, εἰ ἐπλήρωσαν τὸν τῆς ὑποπτώσεως τριετῆ χρόνον, χωρὶς προσφορᾶς δεχθήτωσαν· εἰ δὲ μὴ ἔφαγον, δύο ὑποπεσόντες ἔτη τῷ τρίτῳ κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὸ τέλειον τῇ τετραετίᾳ λάβωσι, τοὺς δὲ ἐπισκόπους ἐξουσίαν ἔχειν τὸν τρόπον τῆς ἐπιστροφῆς δοκιμάσαντας φιλανθρωπεύεσθαι ἢ πλείονα προστιθέναι χρόνον· πρὸ πάντων δὲ καὶ ὁ προάγων βίος καὶ ὁ μετὰ ταῦτα ἐξεταζέσθω, καὶ οὕτως ἡ φιλανθρωπία ἐπιμετρείσθω.

« Toutefois ceux qui s'y sont rendus en habits de deuil (c'est-à-dire au banquet des sacrifices), qui ont été pleins d'abattement pendant le repas, qui ont pleuré durant toute la fête, seront trois ans parmi les *substrati*, puis seront admis sans prendre part à l'offrande ; s'ils n'ont pas mangé (et n'ont fait qu'assister au banquet des sacrifices), ils seront *substrati* pendant deux ans, et la troisième année ils prendront part à l'offrande (au degré des *consistentes*, σύστασις), afin de recevoir le complément (la communion) la quatrième année. Les évêques au-

(1) Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 423.
(2) Cf. Suicer, ad h. v. — Cf. également, sur le système pénitentiaire de l'Eglise primitive, Binterim, *Denkwürdigkeiten*, Bd. V, Thl. II, S. 362 ff.

ront le pouvoir, après avoir éprouvé la conduite de chacun, de mitiger les peines ou d'étendre le temps de la pénitence; mais il faut examiner ce qui s'est passé avant et après la chute et se régler d'après le résultat de ces recherches. »

On voit que ce canon est étroitement lié au précédent, et que l'un explique l'autre; il ne reste que quelque obscurité provenant de l'expression χωρὶς προσφορᾶς. Aubespine pense qu'il est ici question des offrandes que les pénitents présentaient pour se recommander. Suicer remarque [1] qu'il n'en est point ainsi, et qu'il s'agit ici des offrandes que les fidèles présentaient durant le sacrifice (à l'offertoire). D'après Suicer, le sens du canon serait : « Ils peuvent prendre part au culte divin, mais non pas activement : c'est-à-dire qu'ils ne peuvent mêler leurs offrandes à celles des fidèles; » ce qui correspond au quatrième ou dernier degré de la pénitence. Mais comme ceux qui, durant le sacrifice, ne peuvent présenter d'offrande sont exclus de la communion, le sens complet de ce canon est : « Ils peuvent bien assister au service divin, mais ils ne peuvent ni offrir ni communier avec les fidèles. Par conséquent, χωρὶς προσφορᾶς comprend aussi l'exclusion de la communion ; mais il n'en résulte pas que προσφορὰ signifie le sacrement de l'autel, comme Herbst et Routh l'ont à tort imaginé. Le culte eucharistique a, on le sait, deux parties : il est d'abord un sacrifice; ensuite, comme réception du pain eucharistique, il est un sacrement; on peut nommer l'ensemble de ces deux parties προσφορά; mais on ne peut appeler προσφορά la réception seule de la communion [2]. Le canon n'indique clairement le temps durant lequel les pénitents devaient demeurer au quatrième degré de pénitence que pour ceux qui n'avaient pas mangé des viandes immolées. Il dit qu'au bout d'un an ils peuvent être reçus au complément, c'est-à-dire à la table eucharistique. Le temps de pénitence n'est pas fixé pour ceux qui avaient mangé des viandes immolées; peut-être était-il aussi d'une année, ou bien peut-être étaient-ils traités d'après le canon, par conséquent réduits pendant deux ans au quatrième degré de pénitence. Les pénitents du 5[e] canon, moins coupables que ceux du 4[e], ne sont pas, comme ces derniers, condamnés à demeurer au second degré de la pénitence.

---

(1) *Thesaurus*, s. v. προσφορά.
(2) Cf. plus bas, can. 16.

CAN. VI.

Περὶ τῶν ἀπειλῇ μόνον εἰξάντων κολάσεως καὶ ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ μετοικίας καὶ θυσάντων καὶ μέχρι τοῦ παρόντος καιροῦ μὴ μετανοησάντων μηδὲ ἐπιστρεψάντων, νῦν δὲ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς συνόδου προσελθόντων καὶ εἰς διάνοιαν τῆς ἐπιστροφῆς γενομένων, ἔδοξε μέχρι τῆς μεγάλης ἡμέρας εἰς ἀκρόασιν δεχθῆναι, καὶ μετὰ τὴν μεγάλην ἡμέραν ὑποπεσεῖν τρία ἔτη καὶ μετὰ ἄλλα δύο ἔτη κοινωνῆσαι χωρὶς προσφορᾶς, καὶ οὕτως ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τέλειον, ὥστε τὴν πᾶσαν ἑξαετίαν πληρῶσαι· εἰ δέ τινες πρὸ τῆς συνόδου ταύτης ἐδέχθησαν εἰς μετάνοιαν, ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου λελογίσθαι αὐτοῖς τὴν ἀρχὴν τῆς ἑξαετίας· εἰ μέντοι κίνδυνος καὶ θανάτου προσδοκία ἐκ νόσου ἢ ἄλλης τινὸς προφάσεως συμβαίη, τούτους ἐπὶ ὅρῳ δεχθῆναι.

« Quant à ceux qui se sont rendus à la seule menace de la confiscation de leurs biens, ou de l'exil, et qui ont sacrifié, qui n'ont pas fait pénitence jusqu'à ce jour et ne sont pas revenus, mais qui se repentent à l'occasion de ce synode, et ont résolu de se convertir, il a été décrété que jusqu'à la grande fête (Pâques) ils seront admis au degré des *audientes*, qu'ils seront après la grande fête *substrati* pendant trois ans ; puis, qu'ils seront admis, mais sans prendre part à l'offrande, pendant deux ans, et qu'alors seulement ils seront admis au complément (à la communion), de sorte que tout le temps sera de six ans. Pour ceux qui auraient été admis à la pénitence avant ce synode, on comptera les six années à dater du moment où ils ont commencé. S'ils étaient exposés à quelque danger, ou menacés de mourir à la suite d'une maladie, ou s'il y avait quelque autre motif grave, ils seront admis conformément à la présente prescription (ὅρος). »

Le sens de la dernière phrase du canon est que si les malades recouvrent la santé, ils accompliront leur pénitence conformément à ce qui est prescrit. Zonare explique ainsi très-exactement ce passage [1].

Comme nous l'avons remarqué plus haut (§ 16), il y a dans ces mots : « jusqu'à la Pâque prochaine, » comparés à ceux-ci : « les six années seront accomplies, » une indication chronologique. En effet, conformément au 36e (38e) canon apostolique, il devait y avoir annuellement un synode dans la quatrième semaine après Pâques. Si donc un pénitent se repentait au temps du synode et demeurait parmi les *audientes* jusqu'à la Pâque prochaine, il avait fait près d'une année de pénitence. En

(1) Dans Bevereg. *Synodicon*, t. I, p. 380. — Cette condition fut aussi imposée par le concile d'Orange en 441, can. 3; dans Hard. t. I, p. 1784.

ajoutant trois années pour le degré de la *substratio* et deux années pour le dernier degré, les six années étaient complétées. C'est donc avec raison que nous avons déduit de ce 6e canon que le concile d'Ancyre se tint peu après la Pâque et très-probablement dans la quatrième semaine après cette fête, c'est-à-dire dans le temps prescrit par les canons apostoliques.

CAN. VII.

Περὶ τῶν συνεστιαθέντων ἐν ἑορτῇ ἐθνικῇ ἐν τόπῳ ἀφωρισμένῳ τοῖς ἐθνικοῖς, ἴδια βρώματα ἐπικομισαμένων καὶ φαγόντων, ἔδοξε διετίαν ὑποπεσόντας δεχθῆναι· Τὸ δὲ εἰ χρὴ μετὰ τῆς προσφορᾶς ἕκαστον τῶν ἐπισκόπων δοκιμάσαι καὶ τὸν ἄλλον βίον ἐφ' ἑκάστου ἀξιῶσαι.

« Quant à ceux qui, durant une fête païenne, se sont assis dans le local destiné à cette fête, et ont apporté et mangé leurs mets, ils seront deux ans *substrati*, puis admis; quant à l'offrande, chaque évêque en décidera et prendra en considération la vie entière de chacun. »

Plusieurs chrétiens cherchaient, par une prudence toute humaine, à prendre un moyen terme afin d'échapper à la persécution : ils assistaient aux banquets des sacrifices païens, qui avaient lieu dans des bâtiments accessoires des temples ; et pour apaiser leur conscience, ils apportaient leurs aliments et ne touchaient à rien de ce qui avait été offert aux dieux. Ces chrétiens oubliaient que S. Paul avait recommandé [1] de ne pas manger les viandes immolées aux dieux, non pas que ces viandes fussent souillées en elles-mêmes, puisque les idoles n'étaient rien, mais parce qu'en les mangeant les uns avaient encore les dieux dans leurs cœurs, c'est-à-dire étaient encore attachés au culte des idoles et péchaient par là; et que les autres scandalisaient leurs frères et péchaient de même. A cette raison de scandale qui subsistait aussi pour le cas présent, il fallait joindre l'hypocrisie et la duplicité de ces chrétiens, qui voulaient paraître païens et néanmoins demeurer chrétiens. Le synode les punit de deux ans de pénitence au troisième degré, et donne à chaque évêque le droit ou de les admettre après ce temps à la communion, ou de les faire encore attendre pendant quelque temps au quatrième degré.

(1) *I Cor.* 8.

CAN. VIII.

Οἱ δὲ δεύτερον καὶ τρίτον θύσαντες μετὰ βίας, τετραετίαν ὑποπεσέτωσαν, δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνησάτωσαν, καὶ τῷ ἑβδόμῳ τελείως δεχθήτωσαν.

« Ceux qui, étant contraints, ont sacrifié deux ou trois fois, demeureront quatre ans *substrati*; ils participeront au culte, sans présenter d'offrande, pendant deux ans (en qualité de *consistentes* au quatrième degré); la septième année ils seront admis à la communion. »

CAN. IX.

Ὅσοι δὲ μὴ μόνον ἀπέστησαν ἀλλὰ καὶ ἐπανέστησαν καὶ ἠνάγκασαν ἀδελφοὺς καὶ αἴτιοι ἐγένοντο τοῦ ἀναγκασθῆναι, οὗτοι ἔτη μὲν τρία τὸν τῆς ἀκροάσεως δεξάσθωσαν τόπον, ἐν δὲ ἄλλῃ ἑξαετίᾳ τὸν τῆς ὑποπτώσεως, ἄλλον δὲ ἐνιαυτὸν κοινωνησάτωσαν χωρὶς προσφορᾶς, ἵνα τὴν δεκαετίαν πληρώσαντες τοῦ τελείου μετάσχωσιν· ἐν μέντοι τούτῳ τῷ χρόνῳ καὶ τὸν ἄλλον αὐτῶν ἐπιτηρεῖσθαι βίον.

« Ceux qui non-seulement ont apostasié, mais sont devenus les ennemis de leurs frères et les ont contraints (à l'apostasie) ou ont été cause de la contrainte exercée sur eux, resteront pendant trois ans parmi les *audientes* (deuxième degré), puis six ans parmi les *substrati*; ils prendront part au culte sans offrande (en qualité de *consistentes*) pendant un an, et ce ne sera qu'au bout de dix ans qu'ils pourront recevoir la communion eucharistique). On observera aussi leur conduite pendant tout ce temps [1]. »

CAN. X.

Διάκονοι ὅσοι καθίστανται, παρ' αὐτὴν τὴν κατάστασιν εἰ ἐμαρτύραντο καὶ ἔφασαν χρῆναι γαμῆσαι, μὴ δυνάμενοι οὕτως μένειν, οὗτοι μετὰ ταῦτα γαμήσαντες ἔστωσαν ἐν τῇ ὑπηρεσίᾳ διὰ τὸ ἐπιτραπῆναι αὐτοὺς ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου· Τοῦτο δὲ εἴ τινες σιωπήσαντες καὶ καταδεξάμενοι ἐν τῇ χειροτονίᾳ μένειν οὕτως μετὰ ταῦτα ἦλθον ἐπὶ γάμον, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς διακονίας.

« Si des diacres, au moment d'être institués (élus), déclarent qu'il faut qu'ils se marient, et qu'ils ne peuvent vivre dans le célibat, et s'ils se marient en effet, ils pourront continuer leurs fonctions, parce que l'évêque (au moment de leur institution) leur a permis de se marier; mais si au moment de leur élection ils se sont tus, et ont accepté, en recevant les ordres sacrés, de vivre dans le célibat, et si plus tard ils se marient, ils perdront le diaconat. »

---

(1) Cf. les observations sur le can. 4.

Ce canon a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [1].

CAN. XI.

Τὰς μνηστευθείσας κόρας καὶ μετὰ ταῦτα ὑπ' ἄλλων ἁρπαγείσας ἔδοξεν ἀποδίδοσθαι τοῖς προμνηστευσαμένοις, εἰ καὶ βίαν ὑπ' αὐτῶν πάθοιεν.

« Des filles fiancées, enlevées par d'autres, doivent être rendues à leurs fiancés, même quand les ravisseurs en ont abusé par violence. »

Ce canon ne parle que des fiancées (par les *sponsalia de futuro*) et non des mariées (par les *sponsalia de præsenti*). Dans ce dernier cas l'obligation de la restitution n'eût pas été douteuse. Le fiancé était du reste libre de reprendre ou de laisser la fiancée qui lui avait été enlevée. C'est ainsi que S. Basile l'avait déjà décidé dans le canon 22 de sa lettre canonique à Amphiloque [2].

CAN. XII.

Τοὺς πρὸ τοῦ βαπτίσματος τεθυκότας καὶ μετὰ ταῦτα βαπτισθέντας ἔδοξεν εἰς τάξιν προάγεσθαι ὡς ἀπολουσαμένους.

« Ceux qui ont sacrifié aux dieux avant leur baptême, et qui ont été baptisés ensuite, peuvent être promus aux ordres, puisqu'ils sont purifiés (par le baptême) de tous leurs péchés antérieurs. »

Ce canon ne parle pas, en général, de tous ceux qui ont sacrifié avant le baptême; car si un païen avait sacrifié avant d'être entré dans le christianisme, on ne pouvait évidemment pas le lui reprocher après son admission. Les Pères du concile veulent plutôt parler du catéchumène, qui s'était déjà déclaré en faveur du christianisme, et qui dans la persécution avait faibli et sacrifié, et ils se demandent s'il peut être encore admis à la prêtrise. Le concile décide que le catéchumène baptisé peut être ensuite promu aux ordres [3].

Le 14ᵉ canon de Nicée parle aussi des catéchumènes qui ont commis la même faute.

---

(1) Cf. Van Espen, *Comment.* l. c. p. 112. — Herbst. *Tubinger Quartalschrif*, 1821, S. 423, et nos observations sur l'histoire de Paphnuce au concile de Nicée.
(2) Cf. Van Espen, l. c. p. 113.
(3) Cf. Van Espen, l. c. p. 113.

CAN. XIII.

Χωρεπισκόπους μὴ ἐξεῖναι πρεσβυτέρους ἢ διακόνους χειροτονεῖν, ἀλλὰ μηδὲ πρεσβυτέρους πόλεως, χωρὶς τοῦ ἐπιτραπῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου μετὰ γραμμάτων ἐν ἑτέρᾳ παροικίᾳ.

Le mot à mot du texte grec donne le sens suivant :

« Il n'est pas permis aux chorévêques d'ordonner des prêtres et des diacres, et cela n'est pas permis non plus aux prêtres des villes dans d'autres paroisses (diocèses) sans l'autorisation écrite de l'évêque du lieu. »

Dans nos remarques sur le 57e canon du concile de Laodicée, où il est défendu d'instituer à l'avenir des chorévêques, nous expliquerons ce qu'il faut entendre par cette charge dont il est question ici pour la première fois. Nous renvoyons aussi aux canons 8 et 10 du synode d'Antioche de 341, et à la seconde proposition du 6e canon du concile de Sardique.

Si la première partie de ce 13e canon est facile à comprendre, la seconde présente, en revanche, une grande difficulté : car un prêtre de la ville ne peut en aucune manière avoir le pouvoir de consacrer des prêtres et des diacres dans son diocèse, encore moins dans un diocèse étranger. Beaucoup de savants ont admis pour ce motif que le texte grec de cette seconde moitié du canon, tel que nous le lisons aujourd'hui, est inexact ou défectueux[1]. Il manque, disent-ils, ποιεῖν τι, c'est-à-dire *aliquid agere*, remplir une fonction religieuse. Pour prouver ce qu'ils avançaient, ils en ont appelé à plusieurs anciennes versions, notamment à celle d'Isidore ; *sed necpresbyteris civitatis sine episcopi præcepto* AMPLIUS ALIQUID IMPERARE, *vel sine auctoritate litterarum ejus in unaquaque* (quelques-uns lisent ἐν ἑκάστῃ, au lieu de ἐν ἑτέρᾳ) *parochia* ALIQUID AGERE. L'ancien manuscrit romain des canons, *Codex canonum*, est conçu de la même manière; seulement il a *provincia* au lieu de *parochia*[2]. Fulgence Ferrand, diacre de Carthage, qui a fait un recueil de canons[3], traduit de même dans sa *Breviatio canonum : Ut presbyteri civitatis sine jussu episcopi*

---

(1) Cf. BEVEREG. *Synodicon*, t. II. *Append*. p. 177. — VAN ESPEN, l. c. p. 113 sq.
(2) Dans l'édit. des Ballerini des *Œuvres de* S. LÉON, t. III, p. 110.
(3) Fulgentius Ferrandus. Sæc. 6.

nihil jubeant, nec in unaquaque parochia aliquid agant. Van Espen a expliqué dans le même sens ce canon.

Routh a donné une autre interprétation [1]. Il prétendit qu'il ne manquait pas un mot dans ce canon, mais qu'il fallait lire au commencement, d'après plusieurs manuscrits, χωρεπισκόποις, au datif, et plus bas ἀλλὰ μὴν μηδὲ au lieu de ἀλλὰ μηδὲ, puis πρεσβυτέρους (à l'accusatif) πόλεως, et enfin ἑκάστῃ, au lieu de ἑτέρᾳ, et qu'il fallait par conséquent traduire : « Il n'est pas permis aux chorévêques de consacrer des prêtres et des diacres (pour la campagne), encore moins (ἀλλὰ μὴν μηδὲ) pourront-ils consacrer des prêtres pour la ville sans le consentement de l'évêque du lieu. Le texte grec, ainsi modifié d'après quelques manuscrits, surtout ceux de la Bibliothèque bodléienne, donne un sens acceptable; toutefois, ἀλλὰ μὴν μηδὲ ne signifie pas *mais encore moins;* il signifie *mais certainement non*, ce qui fait une notable différence.

En outre, il a dû arriver bien rarement que des chorévêques aient ordonné des prêtres ou des diacres pour une ville ; et si on voulait le leur défendre, la défense était déjà implicitement contenue dans la première partie du canon.

CAN. XIV.

Τοὺς ἐν κλήρῳ πρεσβυτέρους ἢ διακόνους ὄντας καὶ ἀπεχομένους κρεῶν ἔδοξεν ἐφάπτεσθαι, καὶ οὕτως, εἰ βούλοιντο, κρατεῖν ἑαυτῶν· εἰ δὲ βούλοιντο (βδελύσσοιντο), ὡς μηδὲ τὰ μετὰ κρεῶν βαλλόμενα λάχανα ἐσθίειν, καὶ εἰ μὴ ὑπείκοιεν τῷ κανόνι, πεπαῦσθαι αὐτοὺς τῆς τάξεως.

« Les prêtres et les clercs, qui s'abstiennent de manger de la viande, doivent (durant les agapes) y toucher (en goûter); mais ils peuvent, s'ils le veulent, s'en abstenir (c'est-à-dire ne pas en manger). S'ils les dédaignent (βδελύσσοιντο) et si, ne mangeant pas même des légumes cuits avec des viandes, ils n'obéissent pas à la prescription du présent canon, ils doivent être exclus des rangs du clergé. »

Le 52[e] canon apostolique avait déjà promulgué la même loi pour condamner ce faux ascétisme gnostique ou manichéen, qui déclarait la matière, et surtout la viande et le vin, sataniques. Zonare a reconnu et indiqué que notre canon traitait des agapes [2].

---

(1) *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 432 sq.
(2) Dans Bevereg. l. c. p. 390.

Il démontre en outre que ἐφάπτεσθαι signifie *toucher aux mets,* dans le même sens que ἀπογεύεσθαι, *goûter*. Matthieu Blastarès [1] parle comme Zonare. Enfin, Routh a eu le mérite d'ajouter à l'explication de ce canon [2], en ce que, s'appuyant sur trois manuscrits, la *Collection* de Jean d'Antioche et les versions latines, il a lu εἰ δὲ βδελύσσοιντο, au lieu de εἰ δὲ βούλοιντο, qui n'a pas de sens ici. Si l'on voulait conserver βούλοιντο, il faudrait avec Béveridge y intercaler la négation μή. Mais la leçon βδελύσσοιντο a encore pour elle, que le 52e canon apostolique, cité tout à l'heure, et qui traite de la même matière, a, dans le même sens que notre canon, l'expression βδελυσσόμενος. Ajoutons que κρατεῖν ἑαυτῶν doit être pris dans le sens de ἐγκρατεῖν, c'est-à-dire s'abstenir.

CAN. XV.

Περὶ τῶν διαφερόντων τῷ κυριακῷ, ὅσα ἐπισκόπου μὴ ὄντος πρεσβύτεροι ἐπώλησαν, ἀναβαλεῖσθαι (ἀνακαλεῖσθαι) τὸ κυριακὸν, ἐν δὲ τῇ κρίσει τοῦ ἐπισκόπου εἶναι, εἴπερ προσήκει ἀπολαβεῖν τὴν τιμὴν εἴτε καὶ μὴ, διὰ τὸ πολλάκις τὴν εἴσοδον (πρόσοδον) τῶν πεπραμένων ἀποδεδωκέναι αὐτοῖς τούτοις πλείονα τὴν τιμήν.

« Si les prêtres ont vendu durant la vacance d'un siége épiscopal quelque chose qui appartient à l'Église [3], celle-ci a le droit de le revendiquer (ἀνακαλεῖσθαι), et c'est à l'évêque de décider si (les acheteurs) doivent recevoir le prix donné pour l'acquisition, vu que souvent l'usufruit temporaire de la chose vendue a égalé le prix de l'acquisition. »

Si l'acheteur de biens ecclésiastiques a plus perçu, par le revenu temporaire de ces biens, que le prix de l'acquisition, le synode pense qu'il n'y a pas lieu de lui restituer ce prix, parce qu'il a déjà touché par le revenu une indemnité suffisante, et que, d'après les principes alors en vigueur, un *intérêt* tiré de la chose achetée n'était pas permis [4]. En outre, l'acheteur avait eu tort d'acquérir un bien ecclésiastique durant la vacance du siége. Béveridge et Routh ont démontré qu'il faut lire dans le texte ἀνακαλεῖσθαι et πρόσοδον [5].

---

(1) *Syntagm.* lit. B, c. 9, p. 55.
(2) *Reliquiæ sacræ,* t, III, p. 440.
(3) Κυριακὸν, c'est-à-dire l'Eglise ou le bien de l'Eglise — Cf. SUICER, *Thesaurus,* s. h. v.
(4) HERBST, *Tübinger Quartalschrift,* 1821, S. 430.
(5) ROUTH, *Reliquiæ sacræ,* t. III, p. 441 f.

CAN. XVI.

Περὶ τῶν ἀλογευσαμένων ἢ καὶ ἀλογευομένων, ὅσοι πρὶν εἰκοσαετεῖς γενέσθαι ἥμαρτον, πέντε καὶ δέκα ἔτεσιν ὑποπεσόντες κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχάς, εἶτα ἐν τῇ κοινωνίᾳ διατελέσαντες ἔτη πέντε, τότε καὶ τῆς προσφορᾶς ἐφαπτέσθωσαν· ἐξεταζέσθω δὲ αὐτῶν καὶ ὁ ἐν τῇ ὑποπτώσει βίος, καὶ οὕτως τυγχανέτωσαν τῆς φιλανθρωπίας· εἰ δὲ τινες κατακόρως ἐν τοῖς ἁμαρτήμασι γεγόνασι, τὴν μακρὰν ἐχέτωσαν ὑπόπτωσιν· ὅσοι δὲ ὑπερβάντες τὴν ἡλικίαν ταύτην καὶ γυναῖκας ἔχοντες περιπεπτώκασι τῷ ἁμαρτήματι, πέντε καὶ εἴκοσι ἔτη ὑποπεσέτωσαν καὶ κοινωνίας τυγχανέτωσαν τῆς εἰς τὰς προσευχάς, εἶτα ἐκτελέσαντες πέντε ἔτη ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν εὐχῶν τυγχανέτωσαν τῆς προσφορᾶς· εἰ δέ τινες καὶ γυναῖκας ἔχοντες καὶ ὑπερβάντες τὸν πεντηκονταετῆ χρόνον ἥμαρτον, ἐπὶ τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου τυγχανέτωσαν τῆς κοινωνίας.

« Ceux qui ont commis des actes immoraux avec des animaux et qui en commettent encore, s'ils n'avaient pas vingt ans quand ils ont commis (ce) péché, devront être quinze ans *substrati*, être ensuite admis à participer à la prière sans offrande (par conséquent demeurer dans le quatrième degré de la pénitence), et après ce temps ils pourront participer au sacrifice. Il faudra aussi examiner la conduite qu'ils tiendront pendant qu'ils seront *substrati*, et avoir égard à la vie qu'ils mèneront. Quant à ceux qui auront été sans mesure dans leur péché (c'est-à-dire qui auront longtemps commis ce péché), ils seront soumis à la longue *substratio* (il ne leur sera rien remis). Ceux qui avaient plus de vingt ans, qui étaient mariés et qui cependant sont tombés dans ce péché, ne seront admis à participer à la prière qu'après vingt-cinq ans de *substratio ;* après cinq ans passés dans la communauté de prières, ils pourront prendre part au sacrifice. Si des hommes mariés, âgés de plus de cinquante ans, tombent dans ce péché, ils ne recevront la communion qu'à la fin de leur vie. »

Quant aux expressions *substrati*, *communauté de prières et de sacrifice*, nous renvoyons aux observations sur les canons 4 et 5.

CAN. XVII.

Τοὺς ἀλογευσαμένους καὶ λεπροὺς ὄντας ἤτοι λεπρώσαντας, τούτους προσέταξεν ἡ ἁγία σύνοδος εἰς τοὺς χειμαζομένους εὔχεσθαι.

Le vrai sens de ce canon n'est pas facile à indiquer ; il peut signifier :

« Ceux qui ont commis des actes de bestialité, et qui, étant lépreux, ont rendu les autres également lépreux, devront prier parmi les χειμαζομένοις. »

D'autres traduisent :

« Ceux qui ont commis des actes de bestialité et qui sont lépreux

ou l'ont été (λεπρώσαντας, c'est-à-dire ayant été lépreux), prieront avec les χειμαζομένοις. »

Cette dernière traduction nous semble inexacte : car λεπρώσαντας ne vient pas de λεπράω, mais de λεπρόω, qui a un sens causatif et signifie *rendre lépreux*[1]. Nous nous rattachons donc à la première traduction; les commentateurs se demandent si la lèpre, λέπρα, dont parle ce canon est la maladie connue sous ce nom, et que les lépreux peuvent communiquer, surtout par la cohabitation; ou s'il faut entendre une lèpre spirituelle, le péché, et ici en particulier le péché de bestialité que de mauvais exemples pouvaient rendre contagieux, λεπρώσαντας. Van Espen pense que le canon associe les deux idées, et qu'il parle aussi de la véritable lèpre causée précisément par cette dépravation bestiale[2]. Par le mot χειμαζόμενοι quelques-uns entendent les démoniaques; tel est l'avis de Béveridge et de Routh[3]. D'autres, notamment Suicer, croient que le concile entend par là le plus bas degré des pénitents, les *flentes*, qui, sans pouvoir entrer dans l'Eglise, restaient sous le portique, en plein air, exposés à toutes les intempéries (χειμών), et qui devaient prier ceux qui entraient dans l'Église d'intervenir pour eux[4]. Comme les démoniaques étaient aussi sous le portique, on donnait à tous ceux qui se trouvaient là, c'est-à-dire à tous ceux qui ne pouvaient entrer dans l'église, le nom générique de χειμαζόμενοι. Nous pouvons donc adopter avec Van Espen, Herbst, etc., l'explication de Suicer[5]. Ce point éclairci, revenons à l'explication de λέπρα : il est évident d'abord que λεπρώσαντας ne peut vouloir dire : *ceux qui ont été lépreux* : car on ne voit pas pourquoi ceux qui auraient été guéris de cette maladie auraient dû demeurer *hors* de l'église parmi les *flentes*. En second lieu, il est évident que les mots λεπροὺς ὄντας, κ. τ. λ., sont là pour donner plus de force à l'expression ἀλογευσάμενοι. Le canon précédent a édicté diverses peines pour les diverses espèces de ἀλογευσάμενοι. Mais la peine énoncée par le canon 17e étant beaucoup plus grave que les précédentes, les ἀλογευσάμενοι de ce

---

(1) Le verbe intransitif λεπράω ferait λεπρήσαντας.
(2) *Comment.* l. c. p. 116.
(3) BEVEREG. t. II, *Append.* p. 72, dans les notes sur le canon 11e du concile de Nicée, réimprimé dans ROUTH, *Reliq. sacr.* t. III, p. 490. — Cf. *ibid.* p. 444.
(4) SUICER, *Thesaurus*, s. v. χειμαζόμενοι.
(5) Cf. aussi VAN ESPEN, *Comm.* l. c. p. 216; HERBST, *Tübg. Quartalschrift* 1821, S. 433.

canon doivent être de plus grands pécheurs que ceux du canon antérieur.

Cette plus grande culpabilité ne peut consister dans le fait même de la maladie de la lèpre : car cette maladie n'est pas une conséquence de la bestialité; elle consisterait donc évidemment en ce qu'ils avaient entraîné les autres vers le même péché de bestialité.

Par conséquent, il faut entendre λέπρα dans le sens figuré, et traduire ainsi : « et ceux qui, frappés de la lèpre de ce péché, y poussent d'autres personnes et les rendent également lépreuses. »

CAN. XVIII.

Εἴ τινες ἐπίσκοποι κατασταθέντες καὶ μὴ δεχθέντες ὑπὸ τῆς παροικίας ἐκείνης, εἰς ἣν ὠνομάσθησαν, ἑτέραις βούλοιντο παροικίαις ἐπιέναι καὶ βιάζεσθαι τοὺς καθεστῶτας καὶ στάσεις κινεῖν κατ' αὐτῶν, τούτους ἀφορίζεσθαι· ἐὰν μέντοι βούλοιντο εἰς τὸ πρεσβυτέριον καθέζεσθαι, ἔνθα ἦσαν πρότερον πρεσβύτεροι, μὴ ἀποβάλλεσθαι αὐτοὺς τῆς τιμῆς· ἐὰν δὲ διαστασιάζωσι πρὸς τοὺς καθεστῶτας ἐκεῖ ἐπισκόπους, ἀφαιρεῖσθαι αὐτοὺς καὶ τὴν τιμὴν τοῦ πρεσβυτερίου καὶ γίνεσθα αὐτοὺς ἐκκηρύκτους.

« Si des évêques élus, mais non agréés par la paroisse pour laquelle ils ont été nommés, s'introduisent dans d'autres paroisses, y font violence aux (évêques) légitimement institués, et veulent exciter des troubles contre eux, ils doivent être excommuniés. Mais si ces évêques veulent demeurer en qualité de simples prêtres là où ils ont été prêtres jusqu'alors, ils ne doivent pas perdre cette dignité. S'ils soulèvent des partis contre l'évêque du lieu, ils perdront la dignité sacerdotale et seront exclus (de l'Eglise). »

Tant que le peuple prit part à l'élection des évêques, il arriva souvent, dans l'Église primitive qu'un évêque légitimement élu était ou expulsé ou repoussé par un soulèvement populaire [1]. Même lorsque, au moment de l'élection, la majorité du peuple était pour un sujet, la minorité venait se mettre en travers pour tout arrêter; c'est ainsi que nous avons vu en 1848 et 1849 une très-petite minorité tyranniser des villes et des pays entiers et en chasser les personnes qui lui déplaisaient.

Le 35ᵉ canon apostolique (36ᵉ, même 37ᵉ suivant certaines énumérations) et le 18ᵉ canon d'Antioche de 341 parlent aussi de ces évêques repoussés de leur diocèse.

(1) Van Espen, *Comm.* l. c. p. 117, et *Jus eccles.* p. I, tit. 13, c. 1.

Quand un de ces évêques voulait de force ou par ruse évincer un de ses collègues et s'emparer de son siége, il devait être puni de la peine de l'ἀφορίζεσθαι. Van Espen entendait par là la *privation* de la dignité épiscopale [1]; mais l'ἀφορισμὸς de l'ancienne Eglise signifie plus que cela : il signifie l'excommunication, au moins l'excommunication mineure ou l'exclusion de la communion [2]. Mais, ajoute le canon, si un évêque non agréé par son Église ne fait pas de ces tentatives coupables, s'il veut modestement demeurer parmi les prêtres de la paroisse, il le peut, « et il ne doit pas perdre sa dignité ». S'agit-il du titre et de la dignité d'un évêque, mais sans juridiction, ou le mot τιμὴ ne signifie-t-il ici que la dignité sacerdotale? Denys le Petit l'a compris dans ce dernier sens et a traduit : *Si voluerint in presbyterii ordine ut* PRESBYTERI *residere*. Les commentateurs gercs Zonare et autres [3] l'ont compris dans le même sens. Ce canon a été inséré dans le *Corp. jur. can.* [4]

CAN. XIX.

Ὅσοι παρθενίαν ἐπαγγελλόμενοι ἀθετοῦσι τὴν ἐπαγγελίαν, τὸν τῶν διγάμων ὅρον ἐκπληρούτωσαν. Τὰς μέντοι συνερχομένας παρθένους τισὶν ὡς ἀδελφὰς ἐκωλύσαμεν.

« Tous ceux qui ont consacré leur virginité à Dieu et qui ont violé leur promesse, doivent être considérés comme des bigames, (mot à mot : subir les décrets, les prescriptions concernant les bigames). Nous défendons également que les vierges vivent comme des sœurs avec des hommes. »

Dans la première partie du canon il est question des jeunes gens et des jeunes filles qui ont consacré à Dieu leur virginité, qui s'étant en quelque sorte fiancés à Dieu, se rendent coupables d'une quasi-bigamie en violant cette promesse. Ils devaient subir la peine de la bigamie successive, qui, d'après S. Basile [5] consistait dans l'exclusion d'une année. Ce canon, que Gratien inséra c. 24, causa 27, quæst. 1, ne parle de la violation du

(1) *Comment.* l. c. p. 117.
(2) Cf. SUICER, *Thes.* s. v. ἀφορίζω.
(3) Dans BEVEREG. l. c. t. I, p. 395.—Cf. VAN ESPEN, *Comment.* l. c. p. 117.
(4) C. 6, dist. 92.
(5) BASIL. *ad Amphiloch.* dans le III[e] vol. de l'édit. des B. de Saint-Maur, p. 272. — Cf. nos observations sur les canons 3 et 7 du concile de Néocésarée.

vœu que par un mariage légitime, tandis que le canon 13 d'Elvire parle de ceux qui violent leur vœu par libertinage. Dans sa seconde partie, le canon traite des συνεισάκτοις. Nous renvoyons, pour ce sujet, à nos remarques sur le 3e canon de Nicée et à celles faites sur le canon 27 d'Elvire.

CAN. XX.

Ἐάν τινος γυνὴ μοιχευθῇ ἢ μοιχεύσῃ τις, ἐν ἑπτὰ ἔτεσι δοκεῖ (δεῖ) αὐτὸν τοῦ τελείου τυχεῖν κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς προάγοντας.

« Celui qui a fait violence à une femme mariée ou qui a violé la loi du mariage, devra suivre, durant sept ans, les divers degrés de pénitence, au bout desquels il sera admis à la communion (d'après le can. 4). »

L'explication la plus directe de notre canon est celle-ci : « L'homme ou la femme qui a violé la loi du mariage devra subir une pénitence de sept ans. » Mais beaucoup d'interprètes rejettent cette explication, parce que le texte dit αὐτὸν τ χειν, et que par conséquent il ne peut être question que du mari. Fleury et Routh[1] pensent qu'il s'agit ici, comme dans le 70e d'Elvire, du cas où la femme a manqué à ses devoirs au su et avec le consentement du mari. Le mari serait alors puni par ce décret, comme s'il avait lui-même commis un adultère. Van Espen a indiqué un autre sens en expliquant ainsi ce canon : « Celui qui épouse une femme abandonnée pour cause d'adultère, est aussi coupable que s'il était lui-même adultère[2]. » Mais cette explication nous paraît encore plus forcée que la précédente; et nous croyons que les commentateurs grecs Balsamon et Zonare ont été dans le vrai, en expliquant ce canon dans le sens que nous avons donné dans la traduction. Ils pensent que le synode punit tout adultère, de l'homme comme de la femme, par sept années de pénitence. Il ne faut pas se méprendre, parce qu'il y a αὐτὸν dans le passage où la peine est fixée, car αὐτὸν veut dire ici celui qui est coupable et s'applique aussi bien à la femme qu'à l'homme; de même dans le canon précédent le masculin ὅσοι ἐπαγγελλόμενοι désignait les jeunes gens et les jeunes filles. Il est probable que le synode *in Trullo* de 692, en rédigeant son 87e canon, avait

(1) ROUTH, *Reliq. sacr.* t. III, p. 447. — FLEURY, *Hist. eccl.* t. II, lib. X, § 16.
(2) *Comment.* l. c. p. 118.

en vue le 20e d'Ancyre. Le 69e canon d'Elvire ne condamnait qu'à cinq ans de pénitence celui qui s'était rendu une fois coupable d'adultère.

CAN. XXI.

Περὶ τῶν γυναικῶν τῶν ἐκπορνευουσῶν καὶ ἀναιρουσῶν τὰ γεννώμενα καὶ σπουδαζουσῶν φθόρια ποιεῖν ὁ μὲν πρότερος ὅρος μέχρις ἐξόδου ἐκώλυσεν, καὶ τούτῳ συντίθενται· Φιλανθρωπότερον δὲ τι εὑρόντες ὡρίσαμεν δεκαετῆ χρόνον κατὰ τοὺς βαθμοὺς τοὺς ὡρισμένους (adde πληρῶσαι).

« Les femmes qui se prostituaient, qui tuaient leurs enfants ou qui cherchaient à les détruire dans leur sein, étaient, par l'ancienne ordonnance, excommuniées jusqu'à la fin de leur vie ; nous avons adouci cette mesure, et les avons condamnées aux divers degrés de pénitence pendant dix ans. »

Le 63e canon d'Elvire avait défendu de donner, même à leur lit de mort, la communion à de telles femmes, c'est ce canon que le synode d'Ancyre a probablement en vue ici [1].

L'expression καὶ τούτῳ συντίθενται est obscure. On peut sous-entendre τινὲς et traduire : « Et quelques-uns approuvent cette sévérité, » ou bien sous-entendre αἱ et traduire avec Routh [2] : « La même peine sera appliquée à celles qui les aideront à se faire avorter; » le mot à mot serait alors : « et celles qui les aident ». Cependant, la première traduction nous semble plus vraie et plus naturelle. Gentianus Hervetus et Van Espen l'ont également adoptée en traduisant: *et ei quidam assentientur* [3].

CAN. XXII.

Περὶ ἑκουσίων φόνων, ὑποπιπτέτωσαν μὲν, τοῦ δὲ τελείου ἐν τῷ τέλει τοῦ βίου καταξιούσθωσαν.

« Quant aux meurtriers volontaires, ils devront être *substrati*, et ne pourront recevoir la communion qu'à la fin de leur vie. »

CAN. XXIII.

Ἐπὶ ἀκουσίων φόνων, ὁ μὲν πρότερος ὅρος ἐν ἑπταετίᾳ κελεύει τοῦ τελείου μετασχεῖν κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς· ὁ δὲ δεύτερος τὸν πενταετῆ χρόνον πληρῶσαι.

---

(1) Van Espen, l. c. p. 119.
(2) L. c. p. 447 sq,
(3) Cf Mansi, t. II, p. 519. — Van Espen, *Commentar*. p. 119.

« Quant au meurtre non prémédité, la première ordonnance accordait au bout de sept ans de pénitence la communion (au coupable); la seconde ordonnance ne demande que cinq ans de pénitence. »

La première et la seconde ordonnance désignées dans ce canon ne sont pas connues par ailleurs [1]; quant aux termes ὅρος, τέλειον, βαθμοὶ, voyez pour en connaître la signification les canons d'Ancyre déjà expliqués.

CAN. XXIV.

Οἱ καταμαντευόμενοι καὶ ταῖς συνηθείαις τῶν χρόνων (ἐθνῶν) ἐξακολουθοῦντες ἢ εἰσάγοντές τινας εἰς τοὺς ἑαυτῶν οἴκους ἐπὶ ἀνευρέσει φαρμακειῶν ἢ καὶ καθάρσει, ὑπὸ τὸν κανόνα πιπτέτωσαν τῆς πενταετίας κατὰ τοὺς βαθμοὺς ὡρισμένους, τρία ἔτη ὑποπτώσεως καὶ δύο ἔτη εὐχῆς χωρὶς προσφορᾶς.

« Ceux qui prédisent l'avenir, qui suivent les coutumes des païens, qui admettent dans leur maison des gens (des magiciens) pour leur découvrir des remèdes magiques ou pour accomplir des expiations, seront soumis à cinq ans de pénitence, savoir trois années de *substratio* et deux années de prière sans participer à l'offrande. »

Il faut se rappeler les explications que nous avons données, à propos du canon 4e, sur les divers degrés de pénitence. On a depuis longtemps reconnu, d'après le témoignage des anciens commentateurs grecs Balsamon et Zonare [2], et des anciens interprètes latins Denys le Petit et Isidore, confirmés par Routh [3], qu'il faut lire ἐθνῶν au lieu de χρόνων. Le canon menace également et les devins et ceux qui ont recours à eux, qui les appellent chez eux pour préparer des remèdes magiques et opérer des expiations.

CAN. XXV.

Μνηστευσάμενός τις κόρην προσεφθάρη τῇ ἀδελφῇ αὐτῆς, ὡς καὶ ἐπιφορέσαι αὐτήν· ἔγημε δὲ τὴν μνηστὴν μετὰ ταῦτα, ἡ δὲ φθαρεῖσα ἀπήγξατο· οἱ συνειδότες ἐκελεύσθησαν ἐν δεκαετίᾳ δεχθῆναι εἰς τοὺς συνεστῶτας κατὰ τοὺς ὡρισμένους βαθμούς.

« Un homme ayant une fiancée s'était malheureusement oublié avec la sœur de celle-ci, l'avait rendue enceinte, puis avait épousé sa fiancée. Sa belle-sœur se pendit. Il fut statué que tous les complices

(1) Van Espen, l. c. p. 120.
(2) Dans Bevereg. l. c. t. I, p. 399 sq.
(3) Routh, *Reliq. sacræ*, t. III, p. 449.

ne seront admis au quatrième degré de pénitence, parmi les *sistentes*, qu'après avoir fait dix ans de pénitence. »

Le concile décide ici, comme nous le voyons, un cas particulier qui lui fut soumis; il condamne non-seulement le coupable proprement dit, mais tous les complices qui l'ont aidé à commettre son crime, qui lui ont peut-être conseillé d'abandonner celle qu'il avait séduite et d'épouser sa sœur, etc., etc. La peine infligée est très-sévère, car ce n'est qu'au bout de dix ans (passés dans les trois premiers degrés de pénitence) que les coupables sont reçus au quatrième degré. Il n'est pas dit combien de temps ils devaient encore passer dans ce degré avant d'être admis à la communion.

Le verbe grec προσφθείρομαι signifie ordinairement : « faire une chose à son détriment ; » uni à γυναικὶ ou à un autre mot analogue, il a le sens que nous lui donnons dans la traduction. Nous avons rendu ἀπήγξατο par *se pendit*, nous devons remarquer cependant que ἀπάγχω signifie toute espèce de suicide.

§ 17.

SYNODE DE NÉOCÉSARÉE (314-325).

D'après le titre que les anciens manuscrits grecs donnent aux canons du synode de Néocésarée en Cappadoce, ce synode fut célébré un peu plus tard que celui d'Ancyre, mais avant celui de Nicée [1]. Les noms des évêques qui y assistèrent semblent fournir une seconde indication chronologique à cet égard. Ce sont pour la plupart les mêmes que ceux qui sont nommés au synode d'Ancyre, Vitalis d'Antioche à leur tête (le *Libellus synodicus* en compte vingt-quatre); mais ni les manuscrits grecs, ni Denys le Petit ne contiennent ces listes d'évêques. Tillemont [2] et d'autres historiens ont, à cause de cette circonstance, élevé des doutes sur la valeur historique de ces listes, et les frères Ballerini [3] n'ont pas hésité à en rejeter l'authenticité. Ce qui demeure cependant in-

---

(1) Cf. la dissertation des Ballerini dans leur édition des *Œuvres de* S. Léon, t. III, p. xxii, c. 4.
(2) Tillemont, *Mémoires*, etc. t. VI, p. 86 ed. Brux. 1732, dans l'art. *S. Vitale*. — Cf. Van Espen, *Comment.* l. c. p. 121 sq.
(3) L. c. p. xxii, cap. 3, § 2. — Cf. plus haut, § 16, ce qui est dit du concile d'Ancyre.

contestable, c'est que le synode de Néocésarée eut lieu à peu près à la même époque que celui d'Ancyre, après la mort du persécuteur des chrétiens Maximin (313) et avant le synode de Nicée (325). Ordinairement on lui assigne la même date qu'à celui d'Ancyre, c'est-à-dire 314 ou 315; mais il nous semble plus probable qu'il n'eut lieu que quelques années plus tard, parce qu'il n'y est plus question des *lapsi*. Le synode d'Ancyre leur avait consacré dix canons (nº 1-9 et nº 12); célébré au lendemain de la persécution, le synode de Néocésarée n'en parle même pas, probablement parce qu'au moment où il se réunit, les *lapsi* avaient déjà été partout condamnés et punis, et qu'il n'y avait plus de mesures à prendre à ce sujet. Le *Libellus synodicus* dit, il est vrai, que le synode de Néocésarée s'occupa de ceux qui avaient sacrifié aux dieux, ou abjuré, ou mangé durant la persécution des viandes immolées [1]; mais les canons mêmes du concile n'en disent pas un mot; il est probable que le *Libellus synodicus*, composé plus tard, et assez souvent inexact [2], a confondu sous ce rapport le synode de Néocésarée avec celui d'Ancyre. On a prétendu sans raison que la partie des canons de Néocésarée qui parlait des *lapsi* avait été perdue [3].

CAN. I [4].

Πρεσβύτερος ἐὰν γήμῃ, τῆς τάξεως αὐτὸν μετατίθεσθαι, ἐὰν δὲ πορνεύσῃ ἢ μοιχεύσῃ, ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν.

« Si un prêtre se marie, il sera exclu des rangs du clergé; s'il se livre à la débauche ou commet un adultère, il sera excommunié et soumis à la pénitence. »

Le sens est celui-ci : « Si un prêtre se marie après son ordination, il sera déposé de sa charge et réduit à la communion laïque; s'il mène une mauvaise vie et commet un adultère, il sera excommunié, et devra passer par tous les degrés de la pénitence, pour pouvoir rentrer en communion avec l'Église. » Nous avons vu plus haut, dans le canon 10e d'Ancyre, qu'il était

(1) Dans Hard. t. V, p. 1499. — Mansi, t. II, p. 551.
(2) Voy. sur le *Libellus*, § 1.
(3) Remi Ceillier, l. c. p. 722. — Migne, *Dictionn. des Conciles*, t. II, p. 54.
(4) Ce que nous avons dit plus haut § 16, par rapport aux canons d'Ancyre, s'applique aussi au texte des canons de Néocésarée et à leurs commentateurs.

permis aux diacres de se marier après leur ordination, quand ils en avaient déjà annoncé l'intention au moment où on leur conférait le diaconat; pour les prêtres, ni le concile d'Ancyre ni celui de Néocésarée n'admettent d'exception. Ce 1er canon a été inséré dans le *Corpus jur. can.*[1]

CAN. II.

Γυνὴ ἐὰν γήμηται δύο ἀδελφοῖς, ἐξωθείσθω μέχρι θανάτου, πλὴν ἐν τῷ θανάτῳ, διὰ τὴν φιλανθρωπίαν, εἰποῦσα ὡς ὑγιάνασα λύσει τὸν γάμον, ἕξει τὴν μετάνοιαν· Ἐὰν δὲ τελευτήσῃ ἡ γυνὴ ἐν τοιούτῳ γάμῳ οὖσα ἤτοι ὁ ἀνὴρ, δυσχερὴς τῷ μείναντι ἡ μετάνοια.

« Si une femme a épousé deux frères, elle sera excommuniée jusqu'à sa mort; si elle est en danger de mort et si elle promet, en cas de guérison, de rompre cette union illégitime, on pourra, par miséricorde, l'admettre à la pénitence. Si la femme ou le mari meurt dans cette union, la pénitence sera rigoureuse pour la partie survivante. »

Il est ici question d'un mariage au premier degré d'affinité, qui est encore défendu de nos jours. Le canon prononce une excommunication absolue contre de pareils époux; celui qui était engagé de cette manière ne pouvait obtenir la communion, même à l'article de la mort, si, à ce moment, il ne promettait, en cas de guérison, de rompre cette union condamnée. Cette promesse faite, il pouvait être admis à la pénitence, ἕξει τὴν μετάνοιαν. Zonare explique ainsi ces mots : « Il recevra dans ce cas la sainte communion *in articulo mortis*, en promettant que, s'il guérit, il se soumettra à la pénitence. » Le 6e canon du concile d'Ancyre s'était exprimé de la même manière.

CAN. III.

Περὶ τῶν πλείστοις γάμοις περιπιπτόντων ὁ μὲν χρόνος σαφὴς ὁ ὡρισμένος, ἡ δὲ ἀναστροφὴ καὶ ἡ πίστις αὐτῶν συντέμνει τὸν χρόνον.

« Quant à ceux qui se sont plusieurs fois mariés, on connaît la durée de la pénitence; une bonne conduite et la foi peuvent abrége ce temps. »

Ainsi que les commentateurs grecs l'ont remarqué[2], ce canon parle de ceux qui se sont mariés plus de deux fois. On ignore

(1) C. 9, dist. 28.
(2) Dans Bevereg. l. c. t. I, p. 404.

quelles étaient les anciennes dispositions pénitentiaires que le synode a en vue. Plus tard les bigames furent condamnés à un an de pénitence, les trigames de deux à cinq ans. S. Basile relègue pendant trois ans les trigames parmi les *audientes*, puis pendant quelque temps parmi les *consistentes* [1]. Gratien a inséré ce 3e canon de Néocesarée dans le c. 8, causa 31, quæst. 1, en le rattachant au 7e canon du même synode.

CAN. IV.

Ἐὰν πρόθηταί τις ἐπιθυμῆσαι (ἐπιθυμήσας) γυναικὸς συγκαθευδῆσαι μετ' αὐτῆς(αὐτῇ), μὴ ἔλθῃ δὲ εἰς ἔργον αὐτοῦ ἡ ἐνθύμησις, φαίνεται ὅτι ὑπὸ τῆς χάριτος ἐῤῥύσθη.

« Si celui qui brûle d'amour pour une femme se propose de cohabiter avec elle et ne réalise pas sa pensée, on peut admettre que c'est la grâce qui l'a détourné. »

Au lieu de ἐπιθυμῆσαι il faut lire, avec Bévéridge et Routh [2], qui s'appuient sur plusieurs manuscrits, ἐπιθυμήσας. Ils remplacent aussi μετ' αὐτῆς par αὐτῇ. Le sens de ce canon est « que celui qui a seulement péché en pensée ne doit pas être soumis à une pénitence publique. »

CAN. V.

Κατηχούμενος, ἐὰν εἰσερχόμενος εἰς (τὸ) κυριακὸν ἐν τῇ τῶν κατηχουμένων τάξει στήκῃ, οὗτος δὲ (φανῇ) ἁμαρτάνων, ἐὰν μὲν γόνυ κλίνων, ἀκροάσθω μηκέτι ἁμαρτάνων· Ἐὰν δὲ καὶ ἀκροώμενος ἔτι ἁμαρτάνῃ, ἐξωθείσθω.

« Si un catéchumène déjà introduit dans l'Église et admis dans les rangs des catéchumènes se conduit comme un pécheur, il faut, s'il est *genuflectens* (c'est-à-dire au second degré de pénitence), qu'il devienne *audiens* (dernier degré), jusqu'à ce qu'il ne pèche plus; si étant *audiens* il pèche encore, il sera tout à fait exclu. »

Routh s'est appuyé sur des motifs fort légitimes pour introduire dans le texte τὸ et φανῇ [4]. La forme στήκῃ et le verbe στήκω, *se tenir debout*, ne se rencontrent pas dans le grec classique, mais ils paraissent souvent dans le Nouveau Testament, par exemple,

---

(1) Basil. *ad Amphil.* can. 4, *Opp.* ed. Bened. t. III, p. 271 sq. — Cf. le canon 19e d'Ancyre et plus bas le 7e canon de Néocésarée.
(2) Bevereg. *Synodicon*, t. I, p. 404. — Routh, *Reliq. sacræ*, t. III, p. 465.
(3) Cf. Van Espen, *Comment.* l. c. p. 124, und Fleury, *Histoire eccl.* t. II, l. X, § 17.
(4) *Reliq. sacr.* t. III, p. 466.

Marc. 11, 25, et ils se forment du parfait régulier ἕστηκα[1]. Hardouin pense que le canon a en vue les péchés charnels des catéchumènes ; ἁμάρτημα a en effet ce sens ailleurs, par exemple canons 2, 9 et 14 de Nicée[2].

CAN. VI.

Περὶ κυοφορούσης, ὅτι δεῖ φωτίζεσθαι ὁπότε βούλεται· Οὐδὲν γὰρ ἐν τούτῳ κοινωνεῖ ἡ τίκτουσα τῷ τικτομένῳ, διὰ τὸ ἑκάστου ἰδίαν τὴν προαίρεσιν τὴν ἐπὶ τῇ ὁμολογίᾳ δείκνυσθαι.

« Une femme enceinte peut être illuminée (c'est-à-dire baptisée), dès qu'elle le demande : car celle qui enfante n'a sous ce rapport rien de commun avec celui qui est enfanté, vu que chacune des parties doit faire connaître par sa profession de foi la volonté (d'être baptisée). »

Quelques-uns pensaient qu'en baptisant une femme enceinte le sacrement portait aussi sur le fruit de ses entrailles et lui transmettait la grâce du baptême, de sorte que baptiser ensuite cet enfant, après sa naissance, c'était pour eux tomber dans l'erreur de ceux qui réitéraient le baptême, et ils concluaient de là qu'on on ne devait point baptiser une femme enceinte, mais attendre qu'elle fût délivrée.

CAN. VII.

Πρεσβύτερον εἰς γάμους διγαμούντων (διγαμοῦντος) μὴ ἑστιᾶσθαι, ἐπεὶ μετάνοιαν αἰτοῦντος τοῦ διγάμου, τίς ἔσται ὁ πρεσβύτερος, ὁ διὰ τῆς ἑστιάσεως συγκατατιθέμενος τοῖς γάμοις ;

« Le prêtre ne doit pas assister au repas de noces de ceux qui se marient pour la seconde fois. Car si ce bigame demande ensuite à faire pénitence, que dira le prêtre qui a approuvé le mariage en assistant au festin? »

Nous avons déjà vu, au canon 3, qu'en Orient la bigamie successive, dont il est ici question (Béveridge a cru à tort qu'il s'agissait ici de la bigamie proprement dite)[3], était punie d'un an de pénitence.

Le sens de ce canon est celui-ci : Si le bigame, après avoir contracté son second mariage, vient vers le prêtre pour s'informer de

(1) Wahl. *Clavis N. T.* t. II, s. v. στήκω.
(2) Hard. *Coll. Conc.* t. I, p. 283 dans la note marginale.
(3) Routh, l. c. p. 469, et Van Espen. *Comment.* l. c. p. 124.

la peine qu'il a à subir, comment celui-ci pourra-t-il la lui imposer, puisqu'en assistant au festin de noces il s'est rendu son complice ?

CAN. VIII.

Γυνή τινος μοιχευθεῖσα λαικοῦ ὄντος, ἐὰν ἐλεγχθῇ φανερῶς, ὁ τοιοῦτος εἰς ὑπηρεσίαν ἐλθεῖν οὐ δύναται· ἐὰν δὲ καὶ μετὰ τὴν χειροτονίαν μοιχευθῇ, ὀφείλει ἀπολῦσαι αὐτήν· ἐὰν δὲ συζῇ, οὐ δύναται ἔχεσθαι τῆς ἐγχειρισθείσης αὐτῷ ὑπηρεσίας.

« Si la femme d'un laïque a violé la fidélité conjugale et si sa culpabilité est publiquement démontrée, son mari (innocent) ne peut être admis au service de l'Église ; si elle a violé la loi du mariage après l'ordination du mari, celui-ci doit l'abandonner. Si, malgré cela, il continue à vivre avec elle, il ne peut conserver les fonctions sacrées qu'on lui a confiées. »

Le *Corp. jur. can.* a adopté ce canon[1]; le motif de cette disposition est bien évidemment celui-ci : l'homme et la femme sont si étroitement unis par le mariage, que l'homme est déshonoré par une femme adultère ; or un homme déshonoré ne peut devenir ecclésiastique. Le *Pasteur* d'Hermas[2] avait déjà ordonné au mari d'abandonner sa femme adultère[3].

CAN. IX.

Πρεσβύτερος, ἐὰν προημαρτηκὼς σώματι προαχθῇ καὶ ὁμολογήσῃ ὅτι ἥμαρτε πρὸ τῆς χειροτονίας, μὴ προσφερέτω, μένων ἐν τοῖς λοιποῖς διὰ τὴν ἄλλην σπουδήν· τὰ γὰρ λοιπὰ ἁμαρτήματα ἔφασαν οἱ πολλοὶ καὶ τὴν χειροθεσίαν ἀφιέναι. ἐὰν δὲ αὐτὸς μὴ ὁμολογῇ, ἐλεγχθῆναι δὲ φανερῶς μὴ δυνηθῇ, ἐπ' αὐτῷ ἐκείνῳ ποιεῖσθαι τὴν ἐξουσίαν.

« Un prêtre qui a commis un péché charnel avant d'avoir été ordonné, et qui avoue de son propre mouvement avoir péché avant son ordination, ne doit pas offrir le (saint) sacrifice ; mais il doit continuer ses autres fonctions, s'il a d'ailleurs du zèle : car les autres péchés (sauf l'impureté), suivant l'opinion de beaucoup, sont éteints par l'ordination sacerdotale. S'il ne fait pas d'aveu spontané et si on ne peut pas clairement le convaincre, il demeure en son pouvoir de faire (ce qu'il veut, c'est-à-dire d'offrir ou de ne pas offrir le saint sacrifice). »

---

(1) C. 11, dist. 34.
(2) Lib. II, Mand. IV.
(3) Voy. HÉFÉLÉ, *Patr. apost.* edit. 3[e], p. 353. — Cf. aussi le 65[e] canon d'Elvire, qui parle des femmes adultères des clercs.

Cf. le 22e canon du concile *in Trullo*, et le c. 1, causa 15, q. 8, dans le *Corp. jur. can.*

CAN. X.

Ὁμοίως καὶ διάκονος, ἐὰν ἐν τῷ αὐτῷ ἁμαρτήματι περιπέσῃ, τὴν τοῦ ὑπηρέτου τάξιν ἐχέτω.

« De même le diacre, qui a commis le même péché, ne doit plus remplir que les fonctions d'un ministre inférieur. »

La préposition ἐν devant τῷ αὐτῷ n'est point admise par Routh, qui s'appuie pour la rejeter sur l'autorité de plusieurs manuscrits [1]. Par *ministri*, ὑπηρέται, il faut entendre les officiers inférieurs de l'Église, les minorés, souvent les sous-diacres [2]. Ce canon, complétement défiguré par de fausses traductions (de la *Prisca* et d'Isidore), passa réuni au canon précédent dans le *Corp. jur. can.*[3]

CAN. XI.

Πρεσβύτερος πρὸ τῶν τριάκοντα ἐτῶν μὴ χειροτονείσθω, ἐὰν καὶ πάνυ ᾖ ὁ ἄνθρωπος ἄξιος, ἀλλὰ ἀποτηρείσθω· ὁ γὰρ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν τῷ τριακοστῷ ἔτει ἐφωτίσθη καὶ ἤρξατο διδάσκειν.

« Nul ne sera ordonné prêtre avant trente ans; serait-il tout à fait digne, il devra attendre. Car Notre-Seigneur Jésus-Christ fut baptisé et commença à enseigner à l'âge de trente ans. »

On sait que dans l'Eglise primitive φωτίζεσθαι, *être illuminé*, voulait dire être baptisé. On trouve ce canon dans le *Corp. jur. can.*[4]

CAN. XII.

Ἐὰν νοσῶν τις φωτισθῇ, εἰς πρεσβύτερον ἄγεσθαι οὐ δύναται, — οὐκ ἐκ προαιρέσεως γὰρ ἡ πίστις αὐτοῦ, ἀλλ' ἐξ ἀνάγκης, — εἰ μὴ τάχα διὰ τὴν μετὰ ταῦτα αὐτοῦ σπουδὴν καὶ πίστιν καὶ διὰ σπάνιν ἀνθρώπων.

« Celui qui reçoit le baptême des malades ne peut être ordonné prêtre : car ce n'est pas par une résolution spontanée, mais par nécessité (par crainte de la mort), qu'il a fait profession de foi; (on pourrait cependant l'ordonner) s'il avait manifesté dans la suite un

---

(1) *Reliq. sacræ*, t. III, p. 472.
(2) Cf. le canon 2 du concile d'Arles, plus haut, § 15, et Suicer, *Thesaurus*, s. v. ὑπηρέτης.
(3) C. 1, causa 15, q. 8.
(4) C, 4, dist. 78.

grand zèle, une foi vive, ou si on manquait de sujets (capables). »

Tous les commentateurs, sauf Aubespine [1], ont reconnu que ce canon, qui a été inséré dans le *Corp. jur. can.* [2], parle de ceux qui, par leur propre faute, ont différé de recevoir le baptême jusqu'à leur lit de mort. Aubespine croit qu'il s'agit ici des catéchumènes qui, se trouvant atteints par une grave maladie, sont baptisés avant l'époque ordinaire, c'est-à-dire avant qu'ils aient reçu toute l'instruction nécessaire. Et c'était, dit-il, à cause de ce manque d'instruction qu'on leur interdisait le sacerdoce, s'ils revenaient à la santé.

Mais le 47e canon de Laodicée nous apprend que dans la primitive Église c'était un devoir pour de tels catéchumènes de se faire instruire, même après le baptême, et cela seul renverse l'hypothèse d'Aubespine [3].

CAN. XIII.

Ἐπιχώριοι πρεσβύτεροι ἐν τῷ κυριακῷ τῆς πόλεως προσφέρειν οὐ δύνανται παρόντος ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρων πόλεως οὔτε μὴν ἄρτον διδόναι ἐν εὐχῇ οὐδὲ ποτήριον· ἐὰν δὲ ἀπῶσι καὶ εἰς εὐχὴν κληθῇ μόνος, δίδωσιν.

« Les prêtres de la campagne ne peuvent offrir le saint sacrifice dans l'église de la ville (dans la cathédrale), quand l'évêque ou les prêtres de la ville sont présents; ils ne peuvent pas non plus présenter (distribuer) le calice et le pain. Si l'évêque et ses prêtres sont absents, et que le prêtre de la campagne soit invité à célébrer, il peut distribuer (la sainte communion). »

Au lieu de κληθῇ μόνος, les anciens traducteurs latins des canons, Denys le Petit et Isidore, ont lu κληθῶσι, μόνοι, c'est-à-dire : « s'ils sont appelés, alors seulement ils peuvent distribuer la sainte communion; » et Routh recommande cette leçon.

Ce canon se trouve dans le *Corp. jur. canon.* [4]

CAN. XIV.

Οἱ δὲ χωρεπίσκοποι εἰσὶ μὲν εἰς τύπον τῶν ἑβδομήκοντα· ὡς δὲ συλλειτουργοὶ διὰ τὴν σπουδὴν (τὴν) εἰς τοὺς πτωχοὺς προσφέρουσι τιμώμενοι.

---

(1) Dans Routh, *Reliq. sacræ*, t. III, p. 473, et Van Espen. *Comment.* l. c. p. 126.
(2) C. 1, dist. 57.
(3) Cf. Van Espen, *Comment.* l. c. p. 126; Herbst, *Tübing. Quartalschrift* 1821, S. 445 f.; Routh, l. c. p. 473 sq.
(4) C. 12, dist. 95.

« Les chorévêques représentent les soixante-douze disciples du Christ; comme coopérateurs, et à cause de leurs soins pour les pauvres, ils peuvent, en l'honneur de leur caractère, offrir le saint sacrifice. »

Pour honorer les chorévêques, on les autorise ici à remplir une fonction qui était interdite aux prêtres de la campagne, savoir d'offrir le saint sacrifice dans la cathédrale en présence de l'évêque et des prêtres de la ville. Voyez sur les chorévêques le canon 13e d'Ancyre, et plus bas nos remarques sur le 57e canon de Laodicée. Beaucoup de manuscrits et d'éditions réunissent les nos 14 et 13.

CAN. XV.

Διάκονοι ἑπτὰ ὀφείλουσιν εἶναι κατὰ τὸν κανόνα, κἂν πάνυ μεγάλη εἴη ἡ πόλις· πεισθήσῃ δὲ ἀπὸ τῆς βίβλου τῶν Πράξεων.

« Dans une ville, même très-grande, il ne doit y avoir régulièrement que sept diacres. Vous en aurez la preuve par les *Actes des apôtres.* »

Ce canon a été inséré dans le *Corp. jur. can.*[1]

(1) C. 12, dist. 93.

LIVRE SECOND

LE PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE DE NICÉE EN 325.

CHAPITRE PREMIER

PRÉLIMINAIRES [1]

§ 18.

LA DOCTRINE DU LOGOS ANTÉRIEURE A L'ARIANISME.

L'Église a professé de tout temps, comme des vérités divinement révélées, deux points relatifs au Logos et à son rapport avec le Père : d'une part, sa *véritable divinité* et *son égalité avec le Père;* d'autre part, sa *distinction personnelle d'avec le Père.* Mais avant le concile de Nicée, cette foi constante n'avait pas été encore formulée d'une manière aussi nette et positive. Quelques-uns des anciens Pères, en exposant la foi de l'Église, sans arriver à l'exactitude de la formule de Nicée, en avaient parfaitement compris et enseigné le sens ; mais d'autres se sont servis d'expressions moins heureuses, parfois erronées, pouvant même entraîner dans leurs déductions jusqu'à l'hérésie. Ces mêmes Pères se sont exprimés, en divers endroits de leurs écrits, tantôt avec une précision théologique irréprochable, tantôt avec moins de justesse et de rectitude. Ainsi, par exemple, S. Irénée, Clément d'Alexandrie, S. Grégoire le Thaumaturge de Néocésarée [2]

(1) Cf. Héfélé, *Entstehung und Charakter des Arianismus* (Origine et caractère de l'Arianisme). *Tübinger theol. Quartalschrift,* 1851, Heft. 2.
(2) Sur ce qu'il y a d'indécis dans les expressions de S. Grégoire, Cf. Ritter,

et Méthode[1] n'ont pas toujours su choisir leurs expressions, mais en substance ont incontestablement maintenu les vérités de la foi. Il en est de même de S. Justin, d'Athénagore et de Théophile, qui s'expriment d'une manière irréprochable sur les points principaux du dogme, mais qui s'écartent de la règle de l'Église dans quelques-unes de leurs déductions. Ce furent surtout les apologistes qui, pour se rendre plus abordables et plus intelligibles aux païens, habitués à la philosophie platonicienne, se laissèrent aller à une exposition de la doctrine du Logos moins nette et moins précise. Ils ont trop souvent rapproché, dans ce but, le Verbe chrétien du Logos platonique et philonien, ont trop rabaissé le Fils par rapport à sa dignité et sa puissance, ont attribué un commencement à son être, par conséquent n'ont pas reconnu son égalité avec le Père (ainsi, parmi les Pères orthodoxes, Athénagore et Théophile; parmi les Pères plus hétérodoxes, Tatien, Tertullien et surtout Origène), et ont trop accentué la distinction personnelle du Fils et du Père.

D'un autre côté, ils cherchèrent aussi à faire triompher le second point de la doctrine traditionnelle, celui de la véritable divinité du Fils et de son égalité avec le Père, en déclarant que le Logos n'avait rien de la *créature* et en le faisant engendrer de la *substance* du Père, et non de rien, comme les créatures[2]. Ils nièrent dans plusieurs endroits que le Logos fût inférieur au Père dans la durée, quoiqu'ils l'eussent soutenu dans d'autres. S'attachant à la distinction établie par Philon entre le λόγος ἐνδιάθετος, et le λόγος προφορικὸς, plusieurs des anciens Pères, tout en philosophant sur ce Fils de Dieu dans le sens du Logos προφορικὸς (c'est-à-dire qui est personnellement distinct du Père), parlent de ce Logos comme d'un être qui a eu un commencement; dans d'autres endroits, au contraire, ils semblent supprimer la distinction purement nominale entre ἐνδιάθετος et προφορικὸς et font rentrer le Logos tout entier dans la substance divine[3]. Ces derniers passages corrigent ce qu'il y a d'exagéré dans les autres et

---

Geschichte der christl. Philosophie (Histoire de la philosophie chrétienne), Bd. II, S. 14.

(1) Cf. RITTER, a. a. O. S. 4 ff.

(2) Cf. PETAV. *de Theolog. dogmat. de Trinit.* præf. c. 1, § 12 et 13; c. 3, § 3 et sqq. et lib. I, 3, 1; lib. I, 5, 7; lib. I, 8, 2. KUHN, dans le *Tub. Quartalschr.* 1850. S. 256 ff.

(3) KUHN, a. a. O. S. 274.

maintiennent ainsi positivement ces anciens Pères sur le solide terrain de l'Église [1].

Dans certains cas, on a envisagé les deux points principaux de la doctrine du Logos, l'*unité du Fils avec le Père* et la *distinction du Père et du Fils*, comme les deux membres d'une antithèse, et, au lieu de les conserver tous les deux dans leur intégrité théologique, on a voulu les annihiler l'un par l'autre. De cette tendance est né le *sabellianisme*. Le sabellianisme défendant la divinité du Fils de Dieu a détruit la distinction personnelle entre le Père et le Fils, pour mieux établir leur égalité. C'était exagérer l'argumentation de ceux des Pères qui voulaient surtout démontrer la divinité de Notre-Seigneur. Mais

---

(1) La fixité et la perpétuité du dogme de l'Eglise d'une part, et de l'autre les hésitations de beaucoup de Pères dans l'expression du dogme du Logos avaient été déjà signalées par S. AUGUSTIN (*in Psalm.* 54, n. 22), et par S. JÉROME (*Adv. lib. Rufin.* t. II, p. 440, ed. Migne). S. Augustin dit : *Numquid perfecte de Trinitate disputatum est, antequam oblatrarent Ariani?* S. Jérôme écrit : *Certe antequam in Alexandria quasi dæmonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quædam et minus caute locuti sunt.* Le grand historien de nos dogmes, le P. PETAU (l. c.), a démontré en détail ces hésitations des anciens Pères; son exposition historique, aussi libre que scientifique, effraya l'anglican BULLUS (*Defensio fidei nic.*), qui crut la foi de la haute Eglise attaquée par là, et chercha à grands frais d'érudition à démontrer ce qui est indémontrable : savoir qu'avant le concile de Nicée tous les Pères avaient nettement et exactement professé la doctrine de Nicée. Dans les temps modernes, le D. BAUR, de Tubingue (*Lehre von d. Dreieinigkeit,* Doctrine de la Trinité, I, 110), a accusé le P. Petau d'avoir outrepassé le point de vue *catholique,* accusation qui est réfutée dans la dissertation déjà citée de KUHN en faveur du P. Petau et de l'idée catholique de l'histoire des dogmes.

Les unitaristes, comme SANDIUS et d'autres, voulurent, en opposition directe avec Bullus, prouver que tous ou la plupart des Pères anté-nicéens étaient aussi anti-nicéens, c'est-à-dire qu'avant le concile de Nicée on croyait à une Trinité fort différente de celle du concile et analogue à celle du sabellianisme ou de l'arianisme.

Ainsi Petau tient le milieu entre les deux extrêmes, et les théologiens catholiques postérieurs qui ont fait des recherches sur l'histoire du dogme du Logos, notamment PRUDENCE MARAN (*Divinitas Domini nostri J. C. manifesta in Scripturis et traditione.* Paris, 1746; in-f°; et *La divinité de N. S.*, etc. Paris, 1751), et MOEHLER (*Athanasius,* I, 116 et 56), se sont en général placés au même point de vue. Ils reconnaissent d'un côté l'incertitude, l'inexactitude et même l'erreur de beaucoup d'anciens Pères par rapport au dogme du Logos, et, d'un autre côté, l'attachement invariable et universel de l'Eglise à la *substance* de la foi, c'est-à-dire aux deux points principaux du dogme du Logos. Ils se distinguent par là essentiellement de la théorie de Hégel et de Baur sur l'histoire des dogmes en général et le développement du dogme du Logos en particulier. En effet, la nouvelle école protestante prétend que le dogme n'est jamais produit que par l'antagonisme des opinions contraires, et elle perd ainsi toute solide substance de la foi. L'historien catholique des dogmes distingue au contraire un élément fixe et un élément transitoire : le premier est la substance même de la foi, le second est la manière de comprendre et d'exposer cet élément substantiel de la foi.

comme un extrême appelle un autre extrême, le sabellianisme a donné lieu au *subordinatianisme*. Les subordinatiens voulant sauver la distinction personnelle du Père avec le Fils ont abouti à un système d'émanation. A celui qui engendre et qui n'est pas engendré, ils ont subordonné en gloire et en dignité celui qui est engendré, c'est-à-dire le Fils, et ils l'ont plus ou moins rapproché de la créature. Denys le Grand, évêque d'Alexandrie, a surtout donné dans cet excès [1]. Combattant le sabellianisme, il s'exprima très-inexactement, vers 260, dans sa lettre dogmatique à Ammonius et Euphranor [2], et, pour accentuer plus énergiquement la distinction du Père et du Fils, il nomma celui-ci ποίημα τοῦ Θεοῦ. Il ajouta « que le Fils est quant à la substance étranger au Père, ξένον κατ' οὐσίαν, comme le cep de vigne et le vigneron sont étrangers l'un à l'autre quant à la substance; » et, « comme il est un ποίημα, il n'était pas avant d'avoir été engendré, οὐκ ἦν, πρὶν γένηται. » Ainsi, par ses paroles, mais non dans son intention, Denys avait compté le Fils parmi les *créatures*. Son excuse se trouve, sans compter l'opposition juste et loyale qu'il fit au sabellianisme, dans le langage incertain et vacillant de son époque: car d'autres docteurs orthodoxes désignèrent aussi génération du Fils par le Père par les mots ποιεῖν, γεννᾷν et γίνεσθαι, *condere* et *generare*.

Le pape Denys et son synode eurent plus de précision que ces théologiens. Plusieurs évêques d'Afrique s'étant plaints à lui des erreurs de Denys d'Alexandrie, le pape réunit vers l'an 260 un synode, et, après avoir délibéré avec les membres de ce synode sur le dogme en question, il adressa à son collègue d'Alexandrie, et probablement en même temps aux autres évêques d'Egypte et de Libye, une lettre très-remarquable pour l'histoire de l'orthodoxie et qui nous a été conservée en majeure partie par S. Athanase [3]. Il s'y prononce contre trois erreurs, et d'abord contre le *trithéisme*, « qui, diamétralement opposé à Sabellius, divise la monarchie divine en trois vertus ou hypostases tout à fait séparées, et professe à proprement parler trois dieux. » Baur a supposé que les accusateurs de Denys d'Alexandrie avaient

---

(1) Cf. sur la doctrine de Denys le Grand, NAT. ALEX. *Hist. eccl.* t. IV, Diss. XVII, p. 131 sqq. et RITTER, a. a. O. S. 14 ff.
(2) Dans ATHANAS. *de Sententia Dionysii*, c. 4.
(3) *De decretis synodi Nic.* c. 26. — Cf. *de Sententia Dionysii*, c. 13.

précisément soutenu ce trithéisme [1]. Dorner croit, d'un autre côté, que ce trithéisme était résulté d'un mélange de sabellianisme et de marcionitisme [2], mais il n'a pas prouvé que ce mélange ait existé quelque part à cette époque. Le pape rejette en second lieu, brièvement et en passant, le sabellianisme, et enfin, en troisième lieu, il parle longuement contre ceux qui nomment le Fils une *créature*, tandis que l'Ecriture sainte déclare qu'il est *engendré*. « S'il avait été créé, dit-il, il y aurait eu un temps pendant lequel il n'aurait pas été : or le Fils a toujours été (ἀεὶ ἦν). » Le pape explique ensuite les passages de la Bible [3] qui parlent, en apparence, de la création du Fils, et il leur oppose les passages [4] qui témoignent en faveur de sa *génération* et de son *éternité*. Il termine par ces paroles : « L'admirable et sainte unité (de Dieu) ne doit pas, par conséquent, être partagée en trois divinités; la dignité et l'incomparable grandeur du Seigneur ne doit pas être abaissée par la supposition qu'il n'est qu'une créature : il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et que le Logos est uni au Dieu de l'univers. » L'évêque de Rome professe ici évidemment la doctrine de Nicée, et ce qui prouve que Denys le Grand d'Alexandrie la professait aussi, ce sont deux lettres qu'il envoya à Rome, après la réception de celle du pape, pour se justifier, et sur lesquelles S. Athanase put s'appuyer pour démontrer que les ariens avaient compté à tort Denys d'Alexandrie parmi les leurs. Denys dit, dans ces lettres [5], que ses accusateurs lui avaient calomnieusement imputé d'avoir nié l'*égalité de substance* du Père et du Fils : que s'il n'avait trouvé nulle part dans la Bible le mot ὁμοούσιος, l'argument dont il s'était servi, et que ses adversaires avaient passé sous silence, s'accordait entièrement avec le sens de cette expression. Il avait, en effet, comparé le rapport de Dieu le Père et de Dieu le Fils avec celui des parents et des enfants, parce que les enfants ont une substance semblable à celle de leurs parents. Il avait encore employé d'autres arguments analogues ; ainsi

---

(1) Baur, *Die christl. Lehre von der Dreieinigkeit* (Doctrine chrétienne sur la Trinité, etc.). Bd. I, S. 313.

(2) Dorner, *Die Lehre von der Person Christi* (Doctrine de la personne du Christ). 2 Aufl. Thl. I, S. 750.

(3) *Prov.* 8, 22. — *Deuter.* 32, 6.

(4) *Coloss.* 1, 15. — *Ps.* 109, 3. — *Prov.* 8, 25.

(5) Dans Athanas. *de Decretis Nicœnæ synodi*, c. 25, et *De sententia Dionysii*, c. 18.

l'exemple de la plante et de sa racine ou de sa semence, entre lesquelles il était évident qu'il y a similitude de substance. Il en était de même de sa comparaison du fleuve et de la source. Il dit dans un autre endroit de sa lettre justificative [1] : « Il n'y a jamais eu un instant pendant lequel Dieu n'a pas été Père, et le Fils est éternel. Mais il n'a pas son être de lui-même, il le tient du Père. » Enfin, dans un troisième [2] endroit, il déclare « qu'il ne croit pas que le Logos soit une créature, et qu'il n'a pas nommé Dieu *Créateur* (ποιητὴς) pour exprimer le rapport qu'il a avec le Fils, mais il l'a nommé *Père;* si cependant dans le courant du discours (et sans le vouloir) il a désigné une fois le Père sous le nom de ποιητὴς pour exprimer le rapport qu'il a avec le Fils, on pouvait le lui pardonner, vu que les savants grecs se nomment aussi bien ποιηταὶ que pères de leurs livres, et que la Bible elle-même n'emploie pas toujours le mot ποιητὴς dans le sens de créateur, mais quelquefois aussi dans le sens de moteur, par exemple quand elle dit que nous sommes les ποιηταὶ des mouvements de notre cœur. »

Après Denys le Grand, les docteurs les plus illustres de l'Église d'Alexandrie, Théognoste, Piérius et l'évêque Pierre, professèrent aussi la doctrine orthodoxe sur le Logos. Théognoste, chef de l'école catéchétique de cette ville depuis l'année 270 environ jusqu'en 280, dit explicitement dans un fragment qui a été conservé par S. Athanase [3] : « La substance du Fils n'est pas venue du dehors, elle n'a pas été tirée du néant, elle provient de la substance du Père, comme l'éclat provient de la lumière, la vapeur de l'eau. » Si dans un fragment de Théognoste, conservé par Photius, le Fils est nommé un κτίσμα, Photius présume [4] que cette expression appartenait à un interlocuteur : car l'ouvrage d'où elle est tirée était un dialogue ; dans tous les cas, la déclaration formelle de Théognoste, citée plus haut, prouve qu'il n'avait pu prendre le mot κτίσμα dans un sens arien [5]. Son successeur Piérius professa comme lui la doctrine orthodoxe sur le Logos. Photius dit de lui [6] « qu'il nomma, il est vrai, le Père et le Fils

---

(1) Dans Athanas. *de Sentent.* c. 15.
(2) L. c. c. 21.
(3) *De Decretis syn. Nic.* c. 25.
(4) Cod. 106.
(5) Cf. Dorner, a. a. O. S. 737 f.
(6) Photius, Cod. 119.

deux substances (οὐσίας) au lieu d'hypostases; mais que cependant il parla des deux εὐσεβῶς, c'est-à-dire d'une manière orthodoxe; » et ce témoignage de Photius est d'autant plus probant à nos yeux que dans un autre passage Photius blâme nettement Piérius au sujet de sa doctrine sur le Saint-Esprit [1] : si celle qui a trait au Logos n'avait pas été orthodoxe, Photius l'aurait certainement blâmée aussi. Le troisième grand Alexandrin de ce temps fut l'évêque Pierre, et quoique le fragment qui lui est attribué dans le *Chronicon pascale* ne soit vraisemblablement pas authentique, deux autres fragments [2] prouvent qu'il attribua au Fils la même nature et la même divinité qu'au Père.

Il en fut autrement à Antioche, où les efforts pour maintenir l'*unité* de Dieu dégénérèrent jusqu'à la doctrine de Paul de Samosate, qui considérait le Logos comme *impersonnel*, *non distinct* du Père, et ne voyait dans le Christ qu'un homme dans lequel le Logos divin avait habité et opéré. Un compatriote de Paul qui partageait ses sentiments, *Lucien*, prêtre d'Antioche, défendit assez longtemps ces fausses conceptions sur la Trinité : aussi fut-il excommunié pendant un certain temps [3]. Plus tard, cependant, il eut une grande autorité et devint célèbre par la publication d'un texte corrigé des Septante, et par la fermeté avec laquelle il subit le martyre sous Maximin [4].

La réintégration de Lucien dans l'Église prouve qu'il renonça plus tard à la doctrine de Paul de Samosate ; mais étant toujours persuadé que l'Église ne maintenait pas avec assez de fermeté le dogme de l'unité de Dieu, il imagina une autre hypothèse sur la Trinité qui ne nous est pas exactement connue, faute de renseignements suffisants, mais qui, suivant Alexandre évêque d'Alexandrie, eut son épanouissement dans l'hérésie des Exoucontiens, et surtout dans celle de son disciple *Arius* [5].

Arius fait lui-même remonter sa doctrine à l'école de Lucien, en saluant son ami Eusèbe de Nicomédie, qui partageait ses opinions, du nom de Συλλουκιανιστής [6]. Cela étant, il importe peu de savoir si Arius fut personnellement disciple de Lucien à Antioche,

---

(1) Cf. Dorner, a. a. O. S. 733 f.
(2) Dans Angelo Mai, *Nova Collectio*, t. VII, p. 306, 307; et Galland, *Biblioth. vet. Patr.* t. I, p. 108. — Cf. Dorner, a. a. O. S. 810.
(3) Theodor. *Hist. eccles.* I, 4, p. 15 ed. Mogunt.
(4) Euseb. *Hist. eccl.* VIII, 13; IX, 6.
(5) Theodor. *Hist. eccl.* I, 4, p. 15.
(6) Theodor. *Hist. eccl.* I, 5, p. 21.

ou s'il ne se forma que d'après ses écrits. Dans cette même lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie, on voit que les principes de Lucien s'étaient répandus au loin en Asie, car Arius ne parle pas seulement d'Eusèbe comme partageant ses opinions, mais encore d'un grand nombre d'évêques d'Asie, qui tous avaient proclamé que le Fils n'est pas éternel comme le Père. La négation de l'égalité du Père et du Fils sous le rapport de l'éternité semble donc avoir été un des points fondamentaux de la doctrine de Lucien [1].

En outre, S. Epiphane [2] dit : « Lucien et les lucianistes nient tous que le Fils de Dieu ait pris une *âme* humaine, et ne lui reconnaissent qu'un corps humain, pour pouvoir attribuer au Logos les affections humaines, comme la tristesse, la joie, etc., et pour pouvoir aussi le déclarer un être moindre que Dieu, une créature. Dans le fait, Arius et ses partisans ont fait un grand usage du σῶμα Χριστοῦ ἄψυχον, et ont mis à jour par là leur affinité avec l'école de Lucien. Nous savons aussi que Lucien fut regardé comme l'auteur du symbole que les eusébiens (c'est-à-dire les amis d'Arius) soumirent au synode d'Antioche en 341, dans lequel, comme nous le verrons, l'enseignement n'est pas positivement hérétique, mais où toute netteté, toute précision du dogme, est avec intention soigneusement écartée [3].

§ 19.

ARIUS.

Cette doctrine des théologiens d'Antioche, qui tendait à *subordonner* dans la Trinité le Fils au Père, fut transplantée à Alexandrie par Arius, le disciple déjà nommé de l'école de Lu-

---

(1) Contrairement aux témoignages que nous venons de citer, BARONIUS (ad ann. 311, n. 12, et 318, n. 75) cherche à laver Lucien du soupçon d'hérésie ; il est cependant obligé de reconnaître qu'il se servit d'expressions impropres dans sa polémique contre les sabelliens, et surtout contre son confrère le prêtre Pancrace d'Antioche, et qu'il fut pour cela excommunié par trois évêques consécutifs d'Antioche. Baron., qui défend Lucien surtout à cause de son martyre, pense qu'il fut toujours orthodoxe de cœur, et que ce fut à tort que les ariens en appelèrent à lui; mais dans ce cas il faut dire aussi que l'évêque Alexandre d'Alexandrie s'est trompé, car, dans la lettre citée plus haut, il rattache ouvertement l'arianisme à Lucien. — Cf. DORNER, a. a. O. S. 802 note.

(2) *Ancoratus,* c. 33.

(3) On le trouve dans ATHANAS. *de Synodis Arimini et Seleuciæ,* c. 23, et SOCRATES, *Hist. eccl.* II, 10, sans toutefois que Lucien soit nommé. Mais SOZOMÈNE dit que les ariens le lui attribuaient (*Hist. eccles.* III, 5).

cien; sur ce nouveau terrain, elle gagna en force et en importance. L'esprit d'Arius était naturellement disposé à la théologie purement rationaliste; ne voulant s'appuyer que sur la réflexion rationnelle, il lui était impossible de se rendre compte de ces deux dogmes en apparence contradictoires de la doctrine du Logos, de l'*égalité* du Logos avec le Père et de sa *différence* avec lui. « Arius, dit Dorner [1], se meut avec plaisir et avec adresse dans la philosophie du Relatif, il manie avec aisance les dernières catégories logiques, il les applique à tout, mais il ne va jamais au delà. Il est complétement incapable de s'élever à la science spéculative proprement dite. » Le nouvel hérésiarque n'aurait certainement pas produit une si grande perturbation dans les esprits, s'il n'avait trouvé à Alexandrie un terrain disposé à bien recevoir cette théorie de la subordination. Depuis Origène, il y avait dans l'Eglise d'Alexandrie comme des semences de doctrine subordinatienne; on y remarquait une certaine hostilité contre la théologie de l'égalité (de l'égalité du Père et du Fils); Théognoste, Piérius et l'évêque Pierre avaient, comme nous l'avons vu, lutté contre ce courant, et l'évêque actuel Alexandre lui était aussi opposé; mais les représentants de l'ancienne tendance alexandrine se rattachèrent avec joie à Arius, et c'est ainsi que plus tard les ariens en appelaient encore à l'autorité d'Origène, se couvraient de son nom, et prétendaient procéder directement de lui : ce qu'Athanase eut soin de réfuter [2]. En outre, Alexandrie était depuis plus d'un siècle l'Eglise *philosophante* parmi les Églises chrétiennes, Ἐκκλησία φιλοσοφικωτάτη; elle embrassait avec empressement toutes les controverses philosophico-théologiques. Étant très-rapprochée de la patrie du sabellianisme, elle se crut obligée de combattre constamment, et se trouva par là amenée à tomber dans l'autre extrême. Arius était lui-même Libyen de naissance, par conséquent un compatriote de Sabellius [3]; il pouvait ainsi se considérer comme spécialement appelé à combattre la négation sabellienne de la distinction du Père et du Fils.

---

(1) A. a. O. S. 823.

(2) Vgl. Wolf, *über das Verhältniss des Origenismus zum Arianismus* (du Rapport de l'Origénisme et de l'Arianisme) *in de Zeitschrift für luthe. Theolog.* 1842, Heft III, S. 23 ff. et Ramers, *die Auferstehungslehre des Origenes* (l'Enseignement d'Origène sur la résurrection), 1851, S. 6 et 10.

(3) C'est ce que prétend Epiphane, *Hær.* 69, 1, tandis que Cave et d'autres, s'appuyant sur Photius, font naître Arius à Alexandrie.

Le *philonisme*, dont Alexandrie avait été le foyer, paraît avoir exercé aussi de l'influence sur le développement de l'arianisme [1], et, comme le prouvent les détails qui suivent, Arius s'appuyait sur la base de cette philosophie; ainsi,

1° De même que Philon, il exagérait la distinction entre le *monde* et *Dieu*, et considérait le Dieu suprême comme beaucoup trop sublime pour entrer immédiatement en rapport avec le monde, et le monde comme beaucoup trop infime pour pouvoir supporter une action directe de Dieu. Athanase démontre que, dans le fait, Arius et ses amis *Eusèbe* et *Astérius* s'étaient approprié cette proposition fondamentale de la philosophie philonienne [2].

2° De même que Philon, Arius admettait un *être intermédiaire* qui, moindre que Dieu, était l'organe divin de la création du monde (semblable aux dieux créés de Platon) : cet être intermédiaire était le Logos. Ainsi le Logos arien ressemble au Logos philonien, ils sont l'un et l'autre déclarés inférieurs au Père, et Philon, qui en général le considérait comme personnel, lui donne le nom de ὑπηρέτης Θεοῦ.

3° Or l'être intermédiaire et inférieur ne peut être *égal en substance*, *égal en éternité* au Dieu suprême et seul vrai. On comprend comment tous les autres attributs de subordination du Logos découlaient d'eux-mêmes de ces propositions fondamentales de Philon et d'Arius. Arius méconnut complétement la contradiction qui ressort de l'adoption d'un être intermédiaire. D'après lui, le Dieu suprême ne peut rien créer d'imparfait; et il fait néanmoins du Fils un être imparfait. Si Dieu ne peut créer que des êtres parfaits, il faut que la plénitude de la perfection, et par conséquent la plénitude de la divinité, se trouve dans le Fils; sinon, le Dieu suprême peut produire des êtres imparfaits, et alors il peut également avoir créé le monde [3].

On voit sans peine l'analogie qui existe entre l'être intermédiaire arien et le démiurge gnostique; mais il ne faut cependant pas méconnaître la différence qui existe entre les deux. Tous deux se ressemblent en ce qu'ils ne peuvent produire que des êtres imparfaits; mais tandis que le démiurge gnostique ne préside

---

(1) Staudenmayer a parfaitement exposé ce rapport, dans sa *Philos. des Christen.* I, 506 ff.
(2) *Orat. II contra Arianos*, c. 24.
(3) Ritter, a. a. O. S. 25.

qu'à une période de l'existence du monde, le Logos arien ne cesse d'agir tant que le monde subsiste [1].

Le siècle de Constantin le Grand était très-favorable à l'apparition et à la rapide propagation de la doctrine de la subordination : depuis la conversion de l'empereur, de nombreux savants, beaucoup de lettrés, étaient entrés dans l'Eglise sans véritable vocation, et y avaient répandu de tous côtés des théories religieuses beaucoup plus favorables au subordinatianisme semi-païen qu'à la doctrine profondément chrétienne de l'égalité du Père et du Fils [2].

Nous connaissons peu la vie d'Arius, avant qu'il n'ait émis ses erreurs, et ce qu'on en sait n'est pas très-sûr [3]. Il embrassa à Alexandrie le parti des mélétiens [4], l'abandonna ensuite et fut ordonné diacre par Pierre évêque d'Alexandrie. Étant plus tard rentré dans les rangs des mélétiens, il fut excommunié par l'évêque Pierre, mais son successeur Achillas (312) le réconcilia avec l'Eglise et l'ordonna prêtre [5]. Bientôt après Arius fut mis à la tête d'une Église nommée Baucalis, car le grand nombre des chrétiens d'Alexandrie avait rendu nécessaire la division de la ville en divers districts, correspondant à ce que nous appelons maintenant des paroisses.

Arius était grand et maigre; c'était un homme instruit, un dialecticien habile, de mœurs austères, d'un extérieur sérieux, mais d'un commerce très-séduisant; au fond, orgueilleux, am-

---

(1) Ritter, a. a. O. S. 28 f.

(2) C'est aussi la remarque de Mœhler, *Athan.* I, 191.

(3) Les détails biographiques sur Arius se trouvent le plus au complet dans la *Storia critica della vita di Arrio, scritta da* Gaetano Maria Travasa, Cler. Reg. Teatino (Venezia, 1746), 8; et dans Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclés.*, t. VI. En outre, les ouvrages les plus importants sur l'arianisme sont : Maimbourg, S. J., *Histoire de l'arianisme* (Paris, 1675); les biographies et les monographies sur Athanase; Christian Walch, *Ketzergeschichte* (1764), Bd. II, S. 385 ff. J. A. Stark, *Versuch einer Geschichte des Arianismus,* Berlin 1783, 2 Thle (sans grande valeur); Wundemann, *Geschichte der christlichen Glaubenslehren von Zeitalter des Athanasius bis auf Greg. d. Gr.* Leipzig, 1798, 2 Thl. 8; Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis Arianorum exortarum,* Francof. 1827; Lange, *der Arianismus in seiner ursprünglichen Bedeutung, in Ilgen's Zeitsch. f. hist. Theol.* IV, 2; V, 1; Baur. *die christ. Lehre von der Dreieinigkeit*, etc. (1841), Bd. I, S. 320 ff.; Dorner, *die Lehre von der Person Christi* (1845), Thl. I, S. 806 ff.

(4) Cfr sur les mélétiens, la dissertation de Héfélé dans le *Kirchenlex.* von. Wetzer und Welte. Bd. VII, S. 37 ff.

(5) Sozom. *Hist. eccles.* I, 15. Les faux *Acta S. Petri* prétendent que l'évêque Pierre, de même qu'Achillas, furent formellement prévenus par le Christ, dans une vision, contre Arius. — Cf. Baron. ad an. 310, n. 4; et Renaudot, *Hist. Patriarch. Alex.* p. 67.

bitieux, peu sincère, extrêmement fin et rusé[1]. Epiphane le nomme un perfide serpent. L'évêque Alexandre lui reproche son avarice, et parle de ses relations avec les femmes de manière[2] à ce que les historiens postérieurs, à tort sans doute, ont cru pouvoir en tirer de fâcheuses inductions contre sa vie privée. Deux données de Théodoret sur l'ambition et l'esprit dominateur d'Arius[3] ont fait croire qu'après la mort d'Achillas (à la fin de 312) Arius avait brigué la dignité épiscopale, mais que s'étant vu préférer son ancien collègue Alexandre[4], il avait conçu une profonde haine contre lui. L'historien arien Philostorge[5] prétend au contraire qu'Arius reporta lui-même sur Alexandre les voix qui voulaient se prononcer en sa faveur. Ni l'une ni l'autre de ces données ne paraît fondée; Sozomène est peut-être plus dans le vrai, lorsqu'il dit[6] qu'Alexandre tint au commencement Arius en grand honneur. La chronologie confirme ce fait : car la discussion entre Arius et son évêque n'éclata, selon toute apparence, que vers 318 ou 320[7], lorsque Alexandre était déjà évêque d'Alexandrie depuis six ans et plus, et que la paix la plus profonde avait régné jusqu'alors entre Arius et lui. Mais en admettant qu'une certaine antipathie ait existé entre eux, il n'en faut pas conclure qu'elle a occasionné la controverse doctrinale; celle-ci fut simplement le résultat de propositions théologiques opposées. Socrate raconte ainsi qu'il suit la manière dont, pour la première fois, éclata ce différend[8] : « L'évêque Alexandre parla un jour, en présence de tout le clergé, du mystère de la Trinité, et insista particulièrement sur l'unité dans la Trinité, philoso-

(1) Socrates, *Hist. eccles.* I, 5; II, 35. — Epiphan. *Hæres.* 69, 3. — L'empereur Constantin le dépeint sous des couleurs extrêmement sombres dans une lettre à Arius lui-même et à ses adhérents; dans Gelasius Cyzicenus, *Hist. Concil. Nicæni*, lib. III; in Mansi, *Collectio Concil.* t. II, p. 930 sq., surtout p. 938; et Hard. t. I, p. 452 sq.

(2) Dans Theodor. *Hist. eccl.* I, 4. — Cf. Walch, *Ketzerhist.* Thl. II, S. 404 f.

(3) Theodor. l. c. cap. 2 et 3.

(4) On trouve l'éloge d'Alexandre dans Gelasius, l. c. lib. II, c. 1; dans Mansi, l. c. p. 791, et Hard. t. I, p. 366.

(5) Lib. I, c. 3 des Fragments de Philostorge, à la fin de l'édition de l'*Hist. eccl.* de Théodoret publiée par Valois.

(6) Sozomène, I, 15.

(7) Cf. Walch, a. a. O. S. 423. — Une méprise qui a eu lieu à propos du 8e canon d'Arles, dans lequel on avait lu *Arianis* au lieu d'*Afris*, a supposer à tort qu'il s'agissait déjà des ariens à l'époque de ce synode, c'est-à-dire en 314. — V. plus haut, les commentaires sur le 8e canon du concile d'Arles. — Cf. Mansi, *Coll. Conc.* t. II, p. 472 et Ittig, *Histor. conc. Nicæni* (Lips. 1712), § 22.

(8) Socrat. I, 5.

phant sur ce grave sujet, et pensant recueillir de l'honneur de son argumentation. Mais Arius, qui était avide de dispute, crut découvrir le sabellianisme dans la doctrine de l'évêque. Il le contredit vivement, et prétendit que si le Père avait engendré le Fils, l'être de celui qui était engendré avait eu un commencement, ἀρχὴν ὑπάρξεως, et qu'il y avait eu par conséquent un moment où il n'était pas, ἦν, ὅτε οὐκ ἦν; qu'il s'ensuivait encore que le Fils tenait son être du néant, ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν. » Toute l'histoire postérieure de l'arianisme prouve qu'Arius se trompait en accusant son évêque de sabellianisme; mais ce qui le démontre surtout, c'est la conduite d'Alexandre au concile de Nicée, de même que ses lettres et celles d'Arius, que nous aurons bientôt occasion d'examiner.

Arius reconnut, avec les orthodoxes, que le terme *engendré* pouvait seul défendre l'existence personnelle du Fils contre le sabellianisme. Il prit donc lui aussi l'idée d'*engendré* comme fondement de son argumentation; mais il transporta la catégorie du *temps* qui domine toute génération humaine à la génération divine, et tira, avec une rigueur toute logique, pensait-il, de l'idée de la génération la proposition que le Fils *ne pouvait être coéternel* au Père. Il ne voulait cependant pas parler d'une priorité temporaire proprement dite, mais seulement d'une priorité en rapport avec la durée, telle qu'elle peut exister pour le Père et le Fils; car, d'après Arius, le temps n'avait commencé qu'avec la création, et ainsi le Fils, par qui tout a été créé, et qui était par conséquent *avant* la création, était né aussi avant tous les temps. D'autres théologiens avaient déjà développé, avant Arius, cette argumentation, mais il la dépassa ensuite et crut que cette distinction qu'il avait établie entre le Père et le Fils s'évanouirait s'il accordait que le Fils est engendré de la substance même du Père. Cette crainte pouvait lui être inspirée, avec une apparente raison, par l'histoire du mot *consubstantiel*, ὁμοούσιος· car ce mot, comme nous l'avons dit plus haut[1], avait été rejeté au synode d'Antioche tenu en 269. Or Arius évita non-seulement cette expression, mais toute autre expression analogue employée par les saints Pères pour montrer que le Fils était émané de la substance du Père [2]. Il rejeta non-seulement l'expression, mais aussi

(1) § 9.
(2) V. § 18.

la chose qu'elle exprimait, en soutenant positivement qu'il était ἐξ οὐκ ὄντων, κ. τ. λ., ce qui était diamétralement opposé à l'ὁμοούσιος, et alla ainsi plus loin qu'aucun autre parmi les anciens. Il fit positivement du *Logos* une *créature* dans tout le sens du mot.

Arius avait un autre motif pour ne pas vouloir que le Fils fût engendré de la substance du Père. Il croyait que par là on *divisait* la substance divine, tandis que Dieu est essentiellement indivisible. Et, en effet, les ariens reprochèrent constamment à leurs adversaires de considérer et de diviser la substance divine comme quelque chose de *corporel*. Ils croyaient que leur doctrine sur le Logos maintenait seule, non-seulement l'indivisibilité et l'incorporéité de Dieu, mais son *immutabilité*. La création des choses temporaires devait, selon eux, déterminer nécessairement un changement dans le Créateur; si le Dieu suprême avait créé le monde, il aurait perdu de son immutabilité ce qui est contraire à l'idée que nous avons de Dieu. Il n'y avait au contraire aucun danger à nier l'immutabilité dans le Fils, puisqu'il n'était qu'une créature, mais une créature créant ensuite à son tour le monde. Ils disaient : « Par sa *nature* le Fils n'est pas immuable; mais il est immuable par sa *volonté* [1]. »

Arius parut pour la première fois sur la scène avec ces opinions entre 318 et 320. Cette date, à défaut de certitude, a toutes les apparences de la probabilité [2]. Sozomène, Théodoret et Epiphane racontent, comme Socrate, avec quelques différences de détails seulement, le commencement de la controverse arienne [3]. Sozomène ne dit pas que l'évêque Alexandre ait donné lieu par un discours à toute la discussion; d'après lui, ce fut Arius qui commença de lui-même à répandre ses erreurs. L'évêque fut blâmé d'avoir toléré ce début; il ne voulut pas, malgré cela, user d'autorité contre Arius : il réunit son clergé, et fit disputer devant lui Arius et ses adversaires, qui proclamaient le Fils ὁμοούσιος et συναΐδιος (consubstantiel et coéternel au Père). Au commencement de la discussion, Alexandre ne prit parti pour aucun des argumentateurs; mais vers la fin il approuva ceux qui avaient défendu la consubstantialité et la coéternité, et ordonna

---

(1) Cf. Athan. *Contr. Arian.* c. 35, et Ritter, a. a. O. S. 23 ff.
(2) Cf. Walch, a. a. O. S. 417 ff.
(3) Sozom. *Hist. eccl.* I, 15. — Theodor. *Hist. eccl.* I, 2. — Epiphan. *Hæres.* 69, 3.

à Arius de reconnaître son erreur. Epiphane prétend, mais il est bien difficile d'admettre cette assertion, que le principal adversaire et accusateur d'Arius fut l'évêque Mélétius, le chef des schismatiques dont nous avons déjà parlé. Du reste, Arius était très-peu disposé à se soumettre aux ordres de son supérieur; il envoya, au contraire, à divers évêques un symbole écrit, et les pria, s'ils l'approuvaient, de lui mander leur assentiment et d'intercéder en sa faveur auprès d'Alexandre[1]. Il gagna en peu de temps de nombreux amis, en particulier le célèbre *Eusèbe* de Nicomédie[2], qui, étant alors l'évêque de la résidence de l'empereur Constantin et de sa sœur Constance, exerçait une grande influence sur eux et était redouté de beaucoup d'autres évêques. Eusèbe de Nicomédie s'employa très-activement auprès d'eux en faveur d'Arius, et donna par écrit son assentiment à ce dernier[3]. Il était, comme Arius, disciple de Lucien, et partageait, pour le fond, les propositions de l'arianisme.

« Un seul, pensait-il, le Père, n'est pas engendré, l'autre (le Fils) est véritablement (c'est-à-dire dans le sens propre du mot) créé, et non pas de la substance du Père, οὐκ ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ γεγονώς. Le Fils ne participe pas à la substance (οὐσία) de celui qui n'est pas engendré; il diffère de lui par sa nature et par sa puissance, quoiqu'il soit créé à la parfaite ressemblance de la nature et de la puissance de son Créateur. Personne ne peut exprimer en paroles son commencement, pas même le comprendre par la pensée[4]. » La lettre adressée à l'évêque Paulin de Tyr, dans laquelle Eusèbe exprime ces opinions, est en même temps une preuve du zèle qu'il déploya en faveur d'Arius et de sa cause : car il reproche à cet évêque de ne pas se déclarer pour Arius, quoique au fond il partage ses sentiments. Il l'engage à réparer sa faute, et surtout à écrire (comme il l'avait sans doute déjà fait lui-même) à l'évêque Alexandre, afin de lui exposer la vraie doctrine, c'est-à-dire celle de la subordination. Il lui propose pour modèle Eusèbe de Césarée, le célèbre historien de l'Eglise, qui, sans être un arien décidé, favorise cependant d'une manière

(1) Sozom. *Hist. eccl.* I, 15.
(2) Socrat. *Hist. eccl.* I, 6.
(3) Athanas. *de Synod. Arimin. et Seleuc.* c. 17.
(4) Dans une lettre d'Eusèbe à Paulin, évêque de Tyr (Theodor. *Hist. eccl.* I, 6). Du reste, il n'est pas certain que cette lettre ait été écrite dès le comencement de l'agitation arienne, ou si elle ne l'a été que plus tard.

visible ce parti. Outre les deux Eusèbe et Paulin de Tyr, ce furent surtout les évêques Théodote de Laodicée, Athanase d'Anazarbe, Grégoire de Béryte, et Ætius de Lydda (ou Diospolis) qui s'intéressèrent en faveur d'Arius [1]. Bientôt d'autres intervinrent dans le même sens que les premiers, et notamment les deux africains Second, évêque de Ptolémaïs en Libye, et Théonas de Marmarique, qui tous deux appartenaient à la province d'Alexandrie et prirent ouvertement le parti d'Arius. Enfin le clergé d'Alexandrie et de la Maréotique fournit au parti de l'hérésie les deux prêtres Chares et Pistus, et les treize diacres Achillas, Euzoius, Aithalas, Lucien, Sarmates, Julius, Ménas, Helladius, Sérapion, Paramnon, Zosime, Irénée et un second Arius. On nomme aussi Carponas et Eusèbe, sans dire à quel ordre ils appartenaient. Cette nomenclature nous est donnée par l'évêque d'Alexandrie lui-même, dans trois listes rédigées en temps différents, et qui pour cette raison ne sont pas tout à fait d'accord [2]. Epiphane parle de sept prêtres, douze diacres et sept cent vierges consacrées à Dieu (l'Égypte en possédait un très-grand nombre), qui prirent parti pour Arius [3].

Il est vraisemblable que, dans une affaire aussi grave, l'évêque Alexandre s'adressa de bonne heure à ses collègues dans l'épiscopat; on pourrait du moins le conclure de quelques passages d'une lettre qu'il écrivit plus tard et qu'on lit dans Théodoret [4]. Mais il est certain aussi qu'au commencement Alexandre voulut étouffer l'affaire aussi paisiblement que possible et à l'amiable, et qu'il adressa, de concert avec son clergé, non-seulement de vive voix, mais par écrit, des avertissements à Arius et à ses partisans [5].

---

(1) Theodor. *Hist. eccl.* I, 5.
(2) Dans Theodor. *Hist. eccl.* I, 4. — Socrat. *Hist. eccl.* I, 6; et Athanas. *Depositio Arii*, t. I, p. 313 ed. Patav. 1777.
(3) Epiph., *Hæres.* 69, 3.
(4) *Hist. eccl.* I, 4. — Cf. Walch, *Ketzerhistor.* Thl. II, S. 428, Anm. 2.
(5) Voy. les deux lettres d'Alexandre dans Socrat. *Hist. eccles.* I, 6, et Athanas. *Depositio Arii*, l. c.

§ 20.

LE SYNODE D'ALEXANDRIE EN 320 ET SES SUITES.

L'évêque Alexandre, voyant l'inutilité de ses efforts, convoqua, en 320 ou 321 [1], à Alexandrie, une grande assemblée ecclésiastique, à laquelle assistèrent près de cent évêques de l'Égypte et de la Libye. Les actes de leurs délibérations ne sont point parvenus jusqu'à nous, nous savons seulement qu'Arius et ses partisans furent anathématisés [2]. Ses partisans, dit Alexandre dans deux lettres [3], étaient les deux évêques Théonas et Second, et la plupart des diacres cités plus haut. Arius voulut prouver qu'Eusèbe de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, en un mot la plupart des évêques d'Asie, avaient été condamnés avec lui par le synode d'Alexandrie; mais c'était là une fausse allégation [4]. Il est très-vraisemblable que le synode, après avoir excommunié nommément les ariens africains et surtout alexandrins, prononça un anathème général contre les partisans de l'hérésie, et c'est de ce fait qù'Arius tira la conséquence qui lui convenait [5].

Quoique excommunié, Arius continua à officier dans son église, et l'évêque Alexandre parle même de plusieurs églises (qu'il appelle des cavernes de voleurs) où les ariens se réunissaient habituellement, et proféraient nuit et jour des outrages contre le Christ et contre l'évêque [6]. Il décrit dans la même lettre

(1) C'est le calcul de Walch, a. a. O. Thl. II, S. 421, d'après les paroles de S. Athanase, qui dit que les ariens avaient été déclarés hérétiques trente-six ans auparavant. D'après Walch, S. Athanase faisait ce calcul (*Epist. ad episcop. Ægypt.* c. 22) en 356, et par conséquent il fait remonter la condamnation à 320. Mais il n'est nullement démontré que S. Athanase ait écrit la lettre en question en 356 : car il y dit aussi que les mélétiens sont devenus schismatiques cinquante-cinq ans auparavant. Or, comme ce schisme éclata en 306, Athanase n'a pu écrire sa lettre qu'en 361, et par conséquent en disant : « Les ariens ont été déclarés hérétiques il y a trente-six ans, » il entendait parler non pas du synode d'Alexandrie de 320, mais du concile de Nicée de 325. — Cf. Walch, *Ketzerhistor.* Bd. IV, S. 381 Anm. 2.

(2) Socrat. *Hist. eccles.* I, 6.

(3) Dans Socrat l. c. I, 6. — Théodoret, l. c. I, 4.

(4) Dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie, Théodoret, l. c. I, 5.

(5) Cf. Walch, a. a. O. Thl. II, S. 431.

(6) Dans Théodoret, l. c. I, 4. — Ces outrages consistaient en ce qu'ils abaissaient le Christ à la condition d'une créature, et accusaient, comme de coutume, l'évêque de sabellianisme. Arius, dit-on, changea dès lors, pour le culte de ses partisans, la doxologie habituelle en celle-ci : « Gloire au Père

comment ils cherchaient, dans diverses villes, à s'attirer des adhérents par leurs discours et leurs écrits, et notamment à tromper les femmes par toute espèce de flatteries et de mensonges. Ils étaient allés si loin, dit-il, qu'ils s'étaient efforcés d'ameuter contre les orthodoxes la populace et les autorités civiles (encore généralement païennes, car l'Égypte dépendait de Licinius); ils avaient voulu en pleine paix susciter une nouvelle persécution contre les fidèles [1]. Alexandre se vit alors contraint, par les insolences et les perpétuelles machinations des ariens, de même que par la partialité peu déguisée d'Eusèbe de Nicomédie, de rendre compte à tous les évêques de la situation dans laquelle il se trouvait. Il convoqua à cet effet une nouvelle assemblée du clergé alexandrin et maréotique, et fit souscrire à tout le clergé réuni, qui comptait dans ses rangs le diacre Athanase, son *Epistolam encyclicam* [2]. Après une très-belle introduction sur l'unité de l'Église, Alexandre se plaint, en particulier, d'Eusèbe de Nicomédie, qui a entrepris de protéger l'hérésie, et qui recommande partout par ses écrits et ses lettres Arius et ses partisans. Cette conduite l'oblige à prendre hautement la parole. Il énumère ensuite les noms des apostats, et expose leurs principales erreurs, consistant à soutenir ceci :

1. « Dieu n'a pas toujours été Père; il y a eu un moment où il n'était pas Père, ἦν, ὅτε ὁ Θεὸς πατὴρ οὐκ ἦν.

2. « Le Logos de Dieu n'a pas toujours été, οὐκ ἀεὶ ἦν; il a été créé du néant : le Dieu, étant par lui-même, a fait du néant celui qui n'est pas par lui-même, le ὢν Θεὸς le μὴ ὄντα.

---

par le Fils dans le Saint-Esprit. (Theod. lib. IV, *de Hæret. Fab.* c. 1.) Du reste des Pères orthodoxes, par exemple Léon le Grand (*Sermo I. de Nativ. Dom.*) se sont aussi servi de cette formule, et on peut en effet lui prêter un sens aussi bien orthodoxe qu'arien. Cf. Ittig, *Historia concil. Nicæni*, § 51.

(1) D'après Epiph. *Hæres.* 69, 8, les ariens auraient dès lors élu à Alexandrie un évêque de leur parti nommé Pistus. Mais évidemment ce fait n'eut pas lieu aussitôt : car 1° les ariens espéraient encore se réconcilier avec l'évêque Alexandre (Theodoret. l. c. I, 6. — Sozom. I, 15. — Cf. les *Observations du* P. Petau *ad Epiph. Hæres.* 69, 8), et 2° S. Athanase dit formellement (*Apol. contr. Arian.* c. 24) que Pistus ne fut ordonné évêque qu'*après le concile de Nicée.*

(2) Ce remarquable document se trouve dans Athan. *Epistola synodalis*, etc., t. I, 1, p. 313 ed. Patav. 1777; t. I, p. 397 ed. Paris, 1698; dans Socrate, *Hist. eccles.* I, 6, et dans Gelasius Cyzic.; Hard. t. I, p. 366 sq. et Mansi, t. II, p. 793; S. Athanase l'a transmise avec le plus de fidélité. Epiphane raconte (*Hæres.* 69, 4) qu'Alexandre envoya soixante-dix de ces lettres dans les diverses provinces; et le pape Libère nous apprend que le pape d'alors, Sylvestre, en reçut une (Coustant. *Epist. Pontif.* p. 426).

3. « Il y a eu par conséquent un moment où il n'était pas: car
4. « Le Fils est une créature, un κτίσμα et un ποίημα.
5. « Il n'est pas semblable en substance au Père, οὔτε ὅμοιος κατ' οὐσίαν; il n'est pas véritablement et suivant sa nature le Verbe et la Sagesse de Dieu, οὔτε ἀληθινὸς καὶ φύσει τοῦ Πατρὸς Λόγος ἐστὶν, οὔτε ἀληθινὴ Σοφία αὐτοῦ ἐστιν, mais une des œuvres et des créatures de Dieu, εἷς τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν. C'est abusivement (καταχρηστικῶς) qu'il est appelé Logos; il a été créé par le vrai Logos, ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ Λόγῳ, et par l'intime Sagesse de Dieu, ἐν τῷ Θεῷ (le Λόγος ἐνδιάθετος de Philon). C'est par cette intime Sagesse (le Λόγος ἐνδιάθετος) que Dieu l'a créé (le Λόγος προφορικὸς), ainsi que toutes choses.
6. « C'est pourquoi il est de sa nature sujet au changement (τρεπτὸς, c'est-à-dire qu'il pouvait d'après sa nature tomber dans le péché).
7. « Il est étranger à l'οὐσία de Dieu, et en diffère, ξένος τε καὶ ἀλλότριος; il ne connaît point complétement Dieu, il ne connaît même pas parfaitement sa propre nature [1].
8. « Il a été créé pour nous, afin que Dieu pût nous créer par lui, comme son instrument, et il n'existerait pas, οὐκ ἂν ὑπέστη, si Dieu ne l'avait appelé à l'existence pour l'amour de nous. »

L'évêque Alexandre réfute ensuite la doctrine arienne par des textes des saintes Écritures[2], et il prie, en terminant, les évêques de ne pas admettre les ariens dans la communion de l'Église et de ne pas ajouter foi à Eusèbe et à ceux qui lui ressemblent.

Théodoret [3] nous a conservé une seconde lettre d'Alexandre (et de son synode), adressée, d'après le titre que donne Théodoret, à Alexandre évêque de Constantinople. Ce titre

---

(1) Ceci est tout à fait logique; la créature ne peut connaître son être qu'en connaissant ce premier principe de son être, c'est-à-dire son créateur. Ritter, *Gesch. der christl. phil.* Bd. II, S. 27.

(2) Arius avait cherché à appuyer sa doctrine sur des textes de la Bible, notamment sur ceux qui envisagent le côté humain du Christ, et qui parlent de son ignorance d'une chose, de ses angoisses, de sa subordination à l'égard du Père, de sa ταπείνωσις, etc. Arius appliquait tous ces textes à la divinité du Christ, au Logos. Car, suivant lui, le Logos ne s'était pas uni à un homme entier, mais seulement à un corps humain. — Cf. plus haut, § 18, et Neander, *Kirchengesch.* 2 Aufl. Bd. IV, S. 690. Arius ressemble donc en cela à son adversaire Apollinaire. Du reste, en expliquant ces textes bibliques, Arius ne s'attachait qu'à la lettre; il prenait des passages isolés, jamais il n'embrassait l'ensemble de la doctrine d'un auteur biblique. — Cf. Neander, *Kirchengesch.* 2 Aufl. Bd. IV, S. 685.

(3) Theodor. *Hist. eccles.* I, 4.

manque dans trois anciens manuscrits; et ce qui démontre son peu de valeur historique, c'est qu'à l'époque où la lettre a été écrite,le nom de Constantinople n'existait pas encore. Cette lettre n'était point, du reste, adressée à un seul, mais à plusieurs évêques, comme son contenu le prouve. Il y est dit qu'Arius et son ami Achillas ont été plus loin que Colluthus, qui avait antérieurement créé une secte à Alexandrie [1]. Colluthus blâmait lui-même, dans ce moment, la conduite des ariens, qui ne se soumettaient pas à l'Église, qui tenaient des assemblées dans leurs cavernes de voleurs, niaient la divinité du Rédempteur, abusaient dans leur sens des textes de l'Écriture qui parle de l'humiliation et de l'*abaissement* du Christ, dont le but a été notre salut, et cherchaient à ameuter le peuple contre les orthodoxes et à susciter des persécutions contre eux par les pamphlets calomniateurs de femmes désordonnées. Après avoir été, pour ses divers griefs, exclus de l'Église, les ariens tâchaient, par leurs mensonges et en cachant leurs erreurs [2], d'attirer d'autres évêques de leur côté, et ils avaient en effet déjà obtenu de plusieurs d'entre eux d'être admis dans la communion de l'Église. Il fallait, par conséquent, dévoiler sans retard leurs erreurs, consistant à soutenir :

Qu'il y avait eu un moment où le Fils de Dieu n'existait pas;

Que, n'existant pas d'abord, il a été plus tard appelé à l'existence;

Qu'il a été créé du néant comme tous les êtres raisonnables ou sans raison; qu'il est par conséquent changeant par sa nature, capable de vertus et de péché;

Mais que Dieu, sachant que le Fils ne le nierait pas, l'a élu parmi tous les êtres créés, quoique par sa nature il n'eût aucun privilége sur les autres fils de Dieu, c'est-à-dire sur les hommes vertueux. Si Pierre et Paul avaient cherché à atteindre la vertu d'une manière aussi parfaite que le Christ, leur filiation à l'égard de Dieu eût été absolument la même que celle du Christ.

Puis, l'évêque Alexandre réfute de nouveau les ariens par les textes de l'Écriture; il les compare aux ébionites, à Artemas, à

(1) On trouve des détails sur ce Colluthus dans Epiph. *Hæres.* 69, 2, et dans la note du P. Petau; sur ce passage de même dans Philastr. *de Hæresibus,* c. 78. — Cf. Ittig, *Hist. concil. Nicæni* (1712), § 18.
(2) Cf. Néander, *Kirchengesch.* 2 Aufl. Bd. IV, S. 695.

Paul de Samosate; il les appelle des *Exoucontiens* (οἱ ἐξ οὐκ ὄντων), dénomination qui plus tard fut très-souvent employée; il se plaint de ce que trois évêques syriaques poussent les ariens à des excès plus graves encore, revient de nouveau aux démonstrations bibliques qu'il oppose aux ariens et développe la foi orthodoxe, disant que le Fils n'est sujet à aucun changement, est semblable en tout au Père, est parfait comme lui, et n'est subordonné au Père qu'en un point, le Père n'étant pas engendré. Le Fils est la plus exacte ressemblance de son Père. Il est de toute éternité; mais il ne faut pas conclure de là, comme le font à tort les ariens, accusant à tort les orthodoxes de le faire, que le Fils n'a pas été engendré, car ces deux termes : *être de toute éternité* et *n'être pas engendré* ne sont pas identiques; il y a entre eux une différence. Le Fils, étant en tout l'image du Père, doit être adoré comme Dieu. Le chrétien reconnaît aussi, à côté du Père et du Fils, le Saint-Esprit, qui a opéré dans les saints personnages de l'Ancien Testament et dans les saints docteurs du Nouveau.

L'évêque d'Alexandrie continue à exposer les autres articles du Symbole et se sert notamment du terme devenu si célèbre, dans les combats christologiques qui suivirent, de *Mère de Dieu*, Θεοτόκος. En finissant, il prie les évêques de n'admettre aucun arien dans la communion de l'Église, et d'agir comme les évêques d'Egypte, de Libye, d'Asie, de Syrie, etc., qui lui ont adressé par écrit leur déclaration contre l'arianisme, et ont signé son τόμος, c'est-à-dire son écrit (peut-être l'encyclique dont il a été parlé plus haut). Il espère qu'ils lui enverront une déclaration analogue : car peut-être l'unanimité des évêques pourra convertir les ariens. Il ajoute dans un appendice les noms des ecclésiastiques d'Alexandrie excommuniés avec Arius [1].

§ 21.

ARIUS EST OBLIGÉ DE QUITTER ALEXANDRIE. SES LETTRES, SA THALIE.

Chassé d'Alexandrie par son évêque [2], Arius se rendit d'abord en Palestine, et adressa de là une lettre à son puissant pro-

(1) THEODOR. *Hist. eccles.* I, 4. — Cette lettre se trouve dans MANSI, *Coll. conc.* t. II, p. 642 sqq. — BINIUS l'a commentée par quelques notes. Voy. MANSI, l. c. p. 659.

(2) EPIPH. *Hæres.* 69, 3. — THEODOR. *Hist. eccl.* I, 5.

tecteur Eusèbe de Nicomédie. Il s'y plaint de la persécution dont Alexandre l'a rendu victime; il accuse surtout ce dernier de l'avoir contraint à quitter la ville, et d'avoir soutenu « que le Père et le Fils coexistent toujours ensemble, que le Fils n'a pas été engendré, qu'il a été engendré de toute éternité, qu'il a été engendré sans l'être [1], que le Père n'est pas d'un seul instant antérieur au Fils, et que celui-ci est de Dieu lui-même. » (On voit comment Arius dénature quelques-unes des propositions dogmatiques que nous avons appris plus haut à connaître (p. 245), parce qu'il ne pouvait concilier l'éternité du Fils avec sa génération divine. Plus loin, Arius prétend qu'Eusèbe de Césarée, Théodote de Laodicée, Paulin de Tyr, etc., et tous les évêques d'Orient ont été anathématisés par Alexandre [2], parce qu'ils ont enseigné que le Père existait avant le Fils. Trois évêques d'Orient seulement, ajoute-t-il, n'ont pas été excommuniés, ce sont : Philogon, Hellanicus et Macaire, et cependant ils ont d'une manière impie appelé le Fils, l'un une éructation du Père (ἐρυγὴ, d'après le psaume 44, v. 2), l'autre une projection (προβολὴ), le troisième un être increé comme le Père, συναγέννητον. Arius ne peut entendre [3] de pareilles impiétés, quand même les hérétiques le menaceraient mille fois de la mort. Quant aux ariens, dit-il, ils enseignent « que le Fils n'est pas engendré, qu'il n'est pas une partie du non engendré (dans le sens où l'ὁμοούσιος avait été rejeté à Antioche [4]), qu'il n'a pas été créé de quelque chose qui existait avant lui; mais qu'il a été appelé à l'existence par la volonté et d'après le dessein (de Dieu) avant le temps et le monde (c'est-à-dire qu'il était avant que le monde fût, mais qu'il n'est pas éternel), et en tant que Dieu parfait, πλήρης Θεὸς, unique et seul engendré, μονογενὴς, et immuable, ἀναλλοίωτος; avant d'être engendré, ou créé, ou déterminé, ou fondé, il n'était pas : car il n'est pas incréé. » Il finit en se recommandant à Eusèbe, qui est comme lui de l'école de Lucien, συλλουκιανιστής [5].

L'exposé qu'Arius fait ici lui-même de sa doctrine s'accorde

---

(1) Ce sont là naturellement des conclusions imaginées par les ariens. — Dorner, a. a. O. S. 813, note 22.

(2) V. plus haut, le commencement du § 20.

(3) On voit ici, comme le dit Néander (l. c. S. 701), l'intolérance et la rage de perécution qui possédaient les ariens; elles n'éclatèrent jamais plus vivement.

(4) V. plus haut, § 9.

(5) Cette lettre se trouve dans Théodoret, *Hist. eccles.* I, 5.

parfaitement, sauf un point, avec le résumé qu'en a donné plus haut l'évêque d'Alexandrie. Alexandre dit en effet, dans ses deux lettres, qu'Arius fait du Fils « un être qui, d'après sa nature, est changeant, de telle sorte qu'il aurait pu se tourner vers la vertu comme vers le péché. » Arius semble dire le contraire dans ce qui précède; mais cette divergence n'est qu'apparente. Arius, pour être conséquent, devrait dire : « Le Fils étant un κτίσμα et n'étant pas de la substance du Père, est d'après sa nature soumis à la mutabilité comme le sont tous les κτίσματα. » Mais il s'est retranché dans le fait historique, et il affirme que *de facto* le Fils a été immuable, mais qu'il l'a été par l'effet de sa volonté et de ses efforts et non par celui de sa nature. Arius joue de même sur l'expression πλήρης Θεὸς. Il ne peut et ne veut pas dire que, d'après sa nature, le Fils est semblable en gloire au Père ; il dit seulement qu'il est Dieu parfait par la volonté du Père, c'est-à-dire que le Père l'a fait participer à sa gloire divine [1]. L'analyse des fragments qui nous sont restés de l'ouvrage d'Arius intitulé *Thalie* montrera du reste combien était fondé le reproche que l'évêque d'Alexandrie faisait à l'hérésiarque, d'avoir dissimulé ses vrais sentiments dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie.

Invité, à la suite de cette lettre, par Eusèbe, Arius se rendit peu de temps après à Nicomédie, et écrivit de là, peut-être à l'instigation d'Eusèbe, une lettre polie à son ancien évêque, afin de s'entendre autant que possible avec lui. Il expose d'abord dans sa lettre, en ces termes, une espèce de symbole qui devait renfermer la foi telle qu'Arius et ses amis l'avaient reçue de leurs prédécesseurs, voire de l'évêque Alexandre lui-même : « 1° Il n'y a qu'un vrai Dieu, seul incréé, seul éternel, seul sans commencement, seul sage, bon et puissant, seul juge, roi et im-

---

(1) Néander dit justement, a. a. O. S. 691 : « Quoiqu'une pareille idée du Christ (celle qu'avait Arius) soit en contradiction avec la foi en sa divinité, Arius n'hésita pas à lui donner le nom de Dieu, qu'il trouvait lui avoir été donné dans le Nouveau Testament et dans les anciens symboles. Il voulait probablement, en faisant ainsi, imiter le langage de ces passages de la Bible où le nom de Dieu est donné dans un sens impropre aux êtres créés. » Et S. 696, Anm. 1 : « Arius ne pouvait pas logiquement se servir de l'expression : πλήρης Θεὸς en parlant du Christ. Il ne l'a fait que parce que, pour lui, le mot Dieu avait un sens tout à fait indéterminé. Ce qui à son point de vue était le plus difficile, c'était d'attribuer au Christ l'immutabilité morale; mais cependant cela dépendait encore de ce qu'il entendait par là. Il devait l'entendre ainsi : immuable non par sa nature, mais en vertu de la direction de sa volonté prévue par Dieu. »

muable. 2° Il a engendré avant tous les temps son Fils unique, et créé par lui le monde et toutes choses. 3° Il ne l'a pas seulement engendré en apparence. (Arius tenait la génération éternelle pour une pure apparence, et soumettait toute véritable génération à la catégorie du temps); mais il l'a véritablement appelé à l'existence par sa propre volonté comme un être immuable et invariable [1]. 4° Le Fils est une créature parfaite de Dieu, κτίσμα τοῦ Θεοῦ τέλειον, distincte de toutes les autres créatures; il est engendré, et cependant il diffère de tout ce qui est engendré. 5° Il n'est pas, comme le prétend Valentin, une projection, προβολή, ni, comme le disent les manichéens, une partie substantielle du Père, μέρος ὁμοούσιον τοῦ Πατρὸς [2], ni, comme le veulent les sabelliens, le Fils-Père [3], ni, comme le dit Hiéracas, lumière de la lumière, ou flambeau émané d'un flambeau; il n'a pas non plus, existant d'abord, été ensuite engendré et fait fils, ce que l'évêque Alexandre lui-même (qu'Arius appelle encore μακάριε πάπα) a souvent et publiquement combattu et avec raison. 6° Il est créé par la volonté de Dieu avant le temps et avant les mondes; il tient sa vie et son être du Père, qui lui a communiqué sa gloire, sans cependant s'être dépouillé en lui donnant l'héritage de toutes choses. 7° Il y a trois personnes : Dieu, qui est la cause de toutes choses, qui est unique et sans commencement; le Fils, qui est engendré par le Père avant tous les temps, créé et établi avant tous les mondes; il n'était pas avant d'avoir été engendré, mais il a été engendré en dehors des temps, avant toute chose, et seul il a été appelé sans intermédiaire par le Père à l'existence [4]. Il n'est cependant pas éternel ou incréé comme le Père; il n'a pas l'être en même temps que le Père, comme le

(1) Nous avons expliqué plus haut dans quel sens Arius prend le terme *immuable* Mœhler (*Athanas.* I, 205) fait un second reproche de duplicité à Arius, parce qu'on peut appliquer le mot *par sa propre volonté* (τῷ ἰδίῳ βουλήματι) non-seulement au Père, mais au Fils, de manière qu'il y aurait : « Le Fils est immuable par sa propre volonté. » Mais nous avons peine à croire que ce reproche de Mœhler soit fondé; car, dans sa lettre à Eusèbe de Nicomédie (Theodoret, I. 5), Arius se sert encore de cette expression, et de telle sorte qu'il n'est pas douteux qu'il parle de la volonté du Père et non de celle du Fils : ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πλήρης Θεὸς, κ. τ. λ. — Cf. la traduction que nous avons donnée plus haut de ce passage. — En le traduisant, Mœhler a aussi rapporté au Père les mots en question (l. c. S. 203).

(2) Le *Jesus patibilis* des manichéens est une partie de la substance du *Jesus apatibilis*.

(3) C'est-à-dire qu'il n'y a pas entre eux une distinction personnelle.

(4) C'est-à-dire que tout le reste a été créé seulement par le Fils.

disent quelques-uns, qui introduisent ainsi deux principes non engendrés; Dieu seul est le commencement et le principe de toutes choses, il est donc *avant* toutes choses, par conséquent aussi *avant le Fils*, ainsi que l'évêque Alexandre l'a lui-même déclaré dans l'Église. 8° Le Fils ayant reçu son être de Dieu qui lui a donné la gloire, la vie et toutes choses, Dieu doit être son principe, ἀρχὴ, Dieu doit le dominer (ἄρχει αὐτοῦ), parce que en sa qualité de Dieu il était avant que le fils ne fût. 9° Enfin, les expressions bibliques : le Fils est né du Père, *ex utero*, ne permettent pas de conclure l'égalité de substance [1]. »

Durant son séjour à Nicomédie, Arius écrivit son principal ouvrage, sous le titre de Θάλεια, c'est-à-dire *le Banquet*. Il n'en reste que des fragments dans les ouvrages de S. Athanase [3]. Le livre était, à ce qu'il paraît, composé partie en prose et partie en vers. Les anciens le comparaient aux chants du poëte égyptien Sotades, et l'accusaient d'être d'un ton tout à fait efféminé et surchargé d'ornements. D'après Athanase [3], il y avait déjà chez les païens de ces *Thalies*, qui étaient lues dans les banquets pour y entretenir la gaieté. Arius choisit, paraît-il, cette forme légère pour familiariser les masses avec la doctrine qu'il enseignait dans son livre; c'est avec la même intention qu'il composa plus tard des chants pour les marins, les menuisiers, les voyageurs [4]. Athanase dit [5] que la *Thalie* était en grand honneur parmi les amis d'Arius, et qu'ils la vénéraient comme une seconde Bible.

---

(1) *Ps.* 109, 3. — *Joan.* 16, 28. — *Rom.* 11, 36.

(2) Cette lettre d'Arius se trouve dans Athanas. *de Synodis Arimin.* etc. c. 16, et Epiphan. *Hæres.* 69, 7, en allemand dans Fuchs, *Bibliotek der Kirchenversamml.* Thl. II, S. 450 ff. — Dans Epiphane cette lettre n'est pas seulement signée par Arius, mais par quatorze de ses amis. Nous avons vu plus haut leurs noms. Mais ces signatures ne peuvent guère être considérées comme authentiques, car 1° Ethales (c'est-à-dire Aithalos), Achillas, le second Arius, etc. que l'évêque Alexandre ne donne que comme diacres, signent ici comme prêtres; 2° Pistus signe en qualité d'évêque d'Alexandrie, ce qui est contraire, nous l'avons démontré, à toute vraisemblance ; 3° outre la signature de Pistus, il y a encore quelques autres signatures d'évêques, et cependant l'inscription de la lettre dit qu'elle ne provient que de diacres et de prêtres ; 4° enfin, il est fort douteux que tous ces amis aient pu se rencontrer en même temps qu'Arius à Nicomédie.

(3) Athanas. *Orat. I contra Arianos*, c. 5, 6, 10; *de Synodis Arim.* etc. n. 15; en outre, Athan., *de Decretis synodi Nicæni*, c. 16; *Epist. ad Episc. Ægypti et Libyæ*, c. 7, 20; *De sententia Dionysii*, c. 6; *Oratio I c. Arian.* c. 2, 4, 7, 9, 10; Socrat. *Hist. eccles.* I, 9, et Sozom. *Hist. eccles.* I. 21, parlent de cet écrit.

(4) *Orat. I. contra Arianos*, c. 11.

(5) Philostorgii *Fragmenta*, lib. II, c. 2.

(6) Dans Athanas. *Orat. 1 contra Arian.* c. 11.

Dans le fait, elle renferme les formules les plus énergiques de l'arianisme et en montre en même temps la base philonienne. Dans un des fragments [1], Arius se vante lui-même d'être très-célèbre, περικλυτὸς, d'avoir eu beaucoup à souffrir pour la gloire de Dieu (c'est-à-dire parce qu'il donnait au Père la gloire qui lui est due, vis-à-vis du Fils), et il continue en disant : « Dieu n'a pas toujours été Père; il y a eu un moment où il était seul et n'était pas encore Père ; plus tard il l'est devenu. Le Fils n'est pas de toute éternité, il est tiré du néant, » etc. Lorsque Dieu voulut nous créer, il fit d'abord un être qu'il nomma Logos, Sophia et Fils, pour nous créer au moyen de cet instrument de ses volontés. Il y a deux Sophia : l'une est *en* Dieu (c'est-à-dire ἐνδιάθετος), c'est par elle aussi que le Fils a été fait; c'est parce qu'il participe à cette Sophia intime de Dieu (μετέχει) que le Fils a été aussi appelé Sagesse, Σοφία (προφορικός). De même, outre le Fils, il y a un autre Logos, celui qui est *en* Dieu, et comme le Fils participe à ce Logos, il est aussi nommé lui-même par privilége (κατὰ χάριν) Logos et Fils.

Dans le second fragment [2], la *Thalie* expose ce que l'évêque Alexandre avait reproché à Arius, savoir que le Logos ne connaît point parfaitement le Père, ne peut pas même comprendre entièrement sa propre nature, vu que les substances (οὐσίαι) du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont entièrement différentes les unes des autres, étrangères l'une à l'autre, et n'ont pas de rapport l'une avec l'autre. Ces trois personnes sont, quant à leur gloire (δόξα), absolument et infiniment *dissemblables* (ἀνόμοιοι πάμπαν... ἐπ' ἄπειρον).

Dans le troisième fragment [3] Arius dit, dès le commencement, d'une façon toute philonienne : « Dieu est ἄῤῥητος, ineffable, et rien (pas même le Fils par conséquent) n'est égal ou semblable à lui, rien n'approche de sa gloire. Ce Dieu sans commencement a fait le Fils au commencement des créatures pour créer par lui toutes choses, et il l'a adopté pour son Fils, ἤνεγκεν εἰς Υἱὸν... Le Fils n'a rien dans sa propre nature de semblable à Dieu, rien qui égale l'être de Dieu. Le Dieu invisible est aussi invisible pour ce Fils, et celui-ci ne peut le voir qu'autant que

(1) Athana. *Orat. 1. contr. Arianos,* c. 5.
(2) L. c. c6.
(3) Dans Athan. *de Synod. Arim.* c. 15.

Dieu le lui permet. Les trois personnes de la Trinité ne sont pas semblables en gloire, les hypostases ne sont pas confondues, et l'une est infiniment plus glorieuse que l'autre. Dieu peut créer un être semblable au Fils; mais il ne peut en créer un plus glorieux, plus grand. Ce qu'est le Fils il l'est par le Père, et Dieu fort (ἰσχυρὸς Θεὸς c. a. d. le Fils) loue celui qui est plus glorieux que lui [1]. »

§ 22.

SYNODE EN BITHYNIE. INTERVENTION DE L'EMPEREUR CONSTANTIN.

Sozomène [2] parle d'un synode de Bithynie qui prit parti pour les ariens et adressa une encyclique à tous les évêques, leur demandant de recevoir les ariens dans la communion de l'Église. Ce synode fut tenu par les partisans d'Arius, probablement dans le temps où il se trouvait à Nicomédie, peut-être même se tint-il dans cette ville [3]. La part que tant d'évêques prirent à cette affaire ne procura en aucune façon la paix de l'Église, la lutte devint plus vive au contraire, et il s'éleva une telle division parmi les chrétiens et un tel schisme dans toutes les villes et jusque dans les villages, que les païens s'en moquaient partout sur leurs théâtres [4]. S. Athanase nous montre combien les ariens donnaient lieu à ces sarcasmes des païens, en décrivant leur prosélytisme aussi inconvenant que ridicule, en racontant, par exemple, comment ils prétendaient gagner les femmes à leur cause et à leur opinion sur la génération du Logos, en leur demandant : « As-tu eu un fils avant d'avoir enfanté [5] ? » Les événements politiques qui se déroulèrent alors augmentèrent encore sans doute les troubles de l'Egypte et de l'Orient, siége de

(1) Le texte grec dit : Τὸν κρείττονα ἐκ μέρους ὑμνεῖ, c'est-à-dire : « Il loue celui qui en partie est plus glorieux que lui.... » Mais plus haut Arius avait dit : « Le Père est *infiniment* plus glorieux, et par conséquent il ne peut être désigné ici comme ἐκ μέρους κρείττων. Peut-être faut-il traduire : *de son côté* il loue et glorifie celui qui est plus glorieux que lui, de sorte que ἐκ μέρους signifierait (κατὰ) μέρος. — Cf. VIGER, *de Idiotismis*, etc. p. 109.

(2) SOZOM. I, 15.

(3) On trouve dans les actes du second concile de Nicée (HARD. IV, 407) une lettre de la même époque écrite par l'historien Eusèbe à l'évêque d'Alexandrie, en faveur d'Arius. Eusèbe, en s'en rapportant à la lettre même d'Arius à Alexandre (v. plus haut), cherche à démontrer qu'Alexandre a dépeint la doctrine arienne sous de trop sombres couleurs.

(4) THEODOR. l. c. I, 6. — SOCRAT. l. c. I, 6. — SOZOM. I, 15.

(5) ATHAN. *Orat. I contra Arian.* c. 22.

l'arianisme. L'empereur Licinius, à qui appartenaient l'Egypte et l'Asie, avait, après avoir été vaincu par Constantin en 315, conclu une paix définitive avec lui, et, à la suite de ce traité, il vécut pendant plusieurs années dans les meilleurs termes avec son beau-père et les chrétiens. Mais, vers la fin de 322, Licinius profita de ce que Constantin, poursuivant les Sarmates, avait dépassé les frontières de son empire, pour rompre de nouveau avec lui, et en venir en 323 à une nouvelle guerre qui, vers l'automne de la même année, se termina par la complète défaite de Licinius sur terre et sur mer. Cette guerre explique les progrès du désordre et des divisions religieuses, et aussi le manque de renseignements exacts sur l'histoire de l'arianisme pendant cette période (322-323). Une autre circonstance qui s'explique également par là, c'est la hardiesse qu'eut Arius de retourner à Alexandrie. Dans sa lutte contre Constantin, Licinius se donna comme le champion du paganisme et il opprima l'Église, surtout les évêques. Arius n'avait plus par conséquent à redouter Alexandre, et le principal obstacle à son retour était aplani. Quant au fait de ce retour d'Arius à Alexandrie, il est constaté par Sozomène, et par une lettre de Constantin le Grand dont nous parlerons bientôt. Sozomène dit [1] « qu'Arius envoya des messages à Paulin évêque de Tyr, à Eusèbe de Césarée et à Patrophile de Scythopolis, pour leur demander la permission d'officier comme autrefois, et de le faire à Alexandrie même ; ainsi que la teneur de sa lettre le laisse entendre, ces évêques réunirent leurs collègues dans un concile, et permirent à Arius et ses adhérents d'avoir comme auparavant des assemblées religieuses particulières, sans toutefois se soustraire à la soumission due à l'évêque Alexandre, et à la condition de lui demander la paix et la communion [2]. »

Constantin, désormais maître de tout l'empire, par conséquent aussi de l'Égypte et des autres provinces agitées par l'arianisme, considéra comme étant de son devoir de rétablir la paix religieuse aussi bien que la paix civile, et prit à cet effet les mesures nécessaires, dès qu'il fut rentré dans sa résidence de Nicomédie. Il adressa d'abord à Arius et à l'évêque Alexandre une lettre assez

(1) Sozom. I, 15.
(2) Sozom. place ce fait après le synode de Bithynie; il semblerait cependant mieux s'accorder avec les débuts de la controverse arienne.

longue [1], qu'Eusèbe nous a conservée dans toute sa teneur et que Socrate ne donne que par fragments [2]. Il y dit « qu'il a appris avec un grand chagrin que des controverses plus vives que celles d'Afrique (les donatistes) se sont élevées à Alexandrie, quoiqu'il lui semble qu'il s'agisse de choses peu importantes, de questions inutiles, qu'Alexandre n'aurait pas dû soulever et au sujet desquelles Arius aurait dû garder pour lui ses opinions dissidentes; que c'étaient des questions que l'esprit humain ne pouvait résoudre; que tous deux, Arius et Alexandre, devaient en conséquence se pardonner et faire ce que lui leur coopérateur leur conseillait; qu'il leur était facile de se réconcilier, puisqu'ils étaient d'accord sur le point capital, et qu'il ne s'agissait ni d'une question capitale pour la loi, ni d'une innovation dans le culte divin; que les philosophes d'une même école avaient souvent différé sur des choses accessoires; qu'il fallait savoir supporter ces contradictions, mais surtout ne pas en faire le peuple juge; que c'était vulgaire, puéril et indigne de prêtres; qu'ils n'avaient par conséquent qu'à s'unir et à le délivrer d'un si grand souci. »

Il est évident qu'à cette époque l'empereur ne comprenait pas encore l'importance de la controverse arienne, et que sa lettre ne mérite pas les grands éloges qu'en fait donnent Eusèbe [3] et d'autres. Constantin envoya le célèbre évêque Osius de Cordoue porter à Alexandrie cette lettre, à la rédaction de laquelle Eusèbe de Nicomédie avait peut-être eu une certaine part [4]. Ce vénérable vieillard, que l'empereur consultait habituellement, était âgé de soixante-sept ans; il avait été confesseur durant la persécution de Dioclétien, et l'empereur espérait que sa présence ferait réussir ses plans de conciliation. On ignore d'ailleurs ce qu'Osius fit à Alexandrie; on sait seulement qu'il y combattit le sabellianisme, en exposant la doctrine chrétienne sur la nature et les personnes de la sainte Trinité [5], probablement pour bien établir la différence entre la doctrine sabellienne et la doctrine orthodoxe. On ne sait s'il assista alors au synode d'Alexandrie qui déposa Colluthus.

---

(1) Ce qui suppose nécessairement qu'Arius était de retour à Alexandrie.
(2) Euseb. *Vita Constantini,* lib. II, c. 64, 72. — Socrat. *Hist. eccles.* I, 7. Cette lettre se trouve aussi dans Gelasius, l. c.; dans Mansi, l. c. p. 802 avec quelques notes de Binius, *ibid.*, p. 946.
(3) Euseb. *Vita Constantini*, II, 63.
(4) Socrat. *Hist. eccl.* I, 7.
(5) Socrat. *Hist. eccl.* III, 7.

Peut-être ce concile ne s'est-il tenu que plus tard [1]. Malheureusement Osius ne réussit pas dans sa mission à Alexandrie [2]; Philostorge rapporte que plus tard il se réunit à l'évêque Alexandre dans un synode de Nicomédie, où il approuva le terme ὁμοούσιος et excommunia Arius [3]. Le fait n'est pas vraisemblable.

Cependant, la lettre de l'empereur et la mission d'Osius étant demeurées sans résultat, et la controverse pascale continuant à agiter diverses provinces de l'Orient (la coutume des quartodécimans existait encore en Syrie, en Cilicie et en Mésopotamie) [4], l'empereur, peut-être conseillé par Osius [5], crut qu'il n'y avait pas de meilleur remède pour rétablir la paix dans l'Église, que de convoquer un concile œcuménique.

---

(1) ATHANAS. *Apol. cont. Arian.* c. 74.
(2) SOCRAT. l. c. I, 8.
(3) PHILOSTORGII *Fragmenta,* I, 7. — Cf. WALCH, a. a. O. S. 463.
(4) ATHAN. *Ep. ad Afros,* c. 2.
(5) SULPIT. SEVER. *Hist.* II, 55, semble l'indiquer : *Nicæna synodus auctore illo (Osio) confecta habebatur.*

CHAPITRE II.

LES DÉLIBÉRATIONS DE NICÉE [1].

§ 23.

LES ACTES SYNODAUX.

Les actes mêmes du concile de Nicée doivent naturellement servir de base au récit de ses négociations et délibérations. Malheureusement, de tous ces actes, il ne nous reste plus que trois pièces : le *Symbole*, les *vingt canons* et le *décret synodal*. On se demande si, dans l'origine, il n'y eut rien de plus, si l'on ne dressa pas le procès-verbal écrit des délibérations et des débats, et si ces procès-verbaux ont été perdus par le malheur des temps. Quelques historiens semblent indiquer qu'ils ont existé; ainsi, la préface de la collection des canons arabes dit que les actes du concile de Nicée remplissaient plus de quarante volumes et étaient répandus dans le monde entier [2]. De même, le faux Isidore affirme, dans la préface de son recueil, « qu'il avait appris des Orientaux que les actes de Nicée étaient plus considérables que les quatre Évangiles [3]. » Au concile de Florence (xve siècle), un des orateurs latins soutint qu'Athanase avait demandé et réellement obtenu de Jules évêque de Rome un exemplaire authentique des actes de Nicée, parce que les exemplaires orientaux avaient été altérés par les ariens [4]. On désignait même certaines archives où se trouvaient au complet ces actes du concile de Nicée. Ainsi, le P. Possevin prétendait

(1) Cf. Héfélé, *Abhandlung über die nican. Akten* (Dissert. sur les actes de Nicée), dans le *Tubing. Quartalschrift*, 1851, S. 41 ff.
(2) Dans Mansi, *Coll. conc.* t. II, p. 1062. — Hard. *Coll. conc.* t. I, p. 326.
(3) Dans Mansi, l. c. t. I, p. 8. — Hard. l. c. p. 6. — Baron. ad annum 325, n. 62.
(4) Hard. l. c. t. IX, p. 235. — Fabric. l. c. p. 579. L'orateur latin avait probablement en vue l'*Epistola* Athanasii *ad Marcum*, qui n'est pas authentique, et la prétendue réponse de Marc (*Opp.* S. Athan. t. II, p. 598 ed. Bened. Patav. 1777), et il aura confondu les noms de Jules et de Marc.

savoir que la bibliothèque archiépiscopale de Ravenne en possédait un exemplaire; mais dans le fait elle n'avait qu'un manuscrit du symbole de Nicée, écrit en caractères pourpre et or.

Bien avant ce temps, le pape Grégoire X avait écrit au roi et au Catholicus d'Arménie pour obtenir une copie des actes qu'on prétendait exister en Arménie. Cette démarche n'amena aucun résultat. D'autres avançaient ou présumaient que les documents en question se trouvaient à Constantinople, ou à Alexandrie, ou plutôt en Arabie. Dans le fait, on découvrit au XVI[e] siècle, dans d'anciens manuscrits arabes, outre les vingt canons déjà indiqués et qui ont toujours été connus, un grand nombre d'ordonnances, de constitutions et de canons ecclésiastiques (traduits en arabe) qui devaient tous, disait-on, appartenir au concile de Nicée. Nous démontrerons avec certitude, au § 41, l'origine très-postérieure de toutes ces pièces.

Il en est de même des procès-verbaux d'une discussion qui aurait eu lieu à Nicée entre des philosophes païens et des évêques, et qu'au V[e] siècle Gélase, évêque de Cyzique, inséra dans son *Histoire du concile de Nicée.* Ils sont faux et apocryphes. On peut porter le même jugement sur le prétendu protocole d'une discussion entre Athanase et Arius [1]. Ceux qui ne connaissaient que par ouï-dire l'*Histoire du concile de Nicée* de Gélase la prirent parfois pour une collection d'actes du synode de Nicée plus nombreux et plus explicites, et ils fortifièrent par là le bruit vague répandu sur leur existence. Mais, dans le fait, personne n'a vu ces actes, personne n'a affirmé s'en être directement servi. On ne peut en appeler ici à Balsamon : car, quand ce célèbre savant du XII[e] siècle en réfère aux actes de Nicée dans son explication du premier canon d'Antioche, il est évident qu'il n'a en vue que le décret synodal de Nicée [2].

Nous croyons pouvoir affirmer qu'il n'exista jamais d'autres actes de Nicée que le symbole, les vingt canons et le décret synodal. C'est ce qu'Eusèbe donne à entendre, lorsque dans sa *Vita Constantini* [3] il dit : « Ce qui fut adopté *par tous*, fut rédigé par écrit et signé par tous. » Déjà en 350 S. Athanase ne pouvait répondre au désir d'un ami qui voulait savoir ce qui s'était passé à Nicée, qu'en lui en faisant lui-même

(1) Cf. plus bas, § 27.
(2) Cf. Fabricii *Biblioth. græca,* ed. Harless. t. XII, p. 580.
(3) L. III, c. 14.

le récit[1]. Si les procès-verbaux des séances avaient existé, Athanase les aurait certainement connus et y aurait renvoyé son ami. Baronius[2] soutient qu'Athanase lui-même parle des procès-verbaux de Nicée dans son écrit *de Synodis Arim. et Seleuc.* c. 6; mais le cardinal a été induit en erreur par une traduction latine inexacte du passage qu'il citait; car le texte grec ne parle pas d'actes proprement dits, il dit seulement « que si l'on veut apprendre à connaître la vraie foi, il n'est pas besoin d'un nouveau concile, vu qu'on possède τὰ τῶν πατέρων (c'est-à-dire les décisions des Pères de Nicée), qui n'ont pas négligé ce point, mais qui ont si bien rédigé le symbole de la foi que celui qui confesse sincèrement leurs γράμματα, y peut trouver la doctrine biblique touchant le Christ. » En voyant dans ces paroles la preuve de l'existence d'actes détaillés du concile, on donne certainement un sens beaucoup trop large au texte, comme l'a remarqué Valois[3], de même que Pagi[4]; il est très-vraisemblable qu'en écrivant ce passage Athanase n'avait en vue que le symbole, les canons et le décret synodal de Nicée.

A défaut de ces actes du concile de Nicée, qui n'ont jamais existé, on peut, outre les trois documents authentiques déjà cités, regarder comme autant de sources historiques les récits des anciens historiens de l'Église : Eusèbe[5], Socrate, Sozomène, Théodoret et Rufin, de même que quelques écrits et quelques données de S. Athanase, notamment dans son livre *de Decretis synodi Nicœnæ* et dans son *Epistola ad Afros*. Un travail moins ancien est celui de Gélase, évêque de Cyzique dans la Propontide, qui écrivit en grec, au ve siècle, une *Histoire du concile de Nicée*, insérée dans les grandes collections des conciles. Gélase se servit pour la faire des sources indiquées plus haut, et eut aussi à sa disposition d'autres anciens documents qu'avait particulièrement réunis son prédécesseur l'évêque Dalmatius. Nous verrons plus tard qu'il a admis des choses invraisemblables et évidemment fausses : Gélase a cependant trouvé dans Dorscheus un défenseur contre les attaques trop vives dont il avait été l'objet[6].

(1) *De Decretis synod. Nic.* c. 2.
(2) *Annales* ad an. 325, nº 62.
(3) Euseb. *Vita Const.* III, 14.
(4) *Crit. in Baron.* ad ann. 325, nº 23.
(5) Euseb. *Vita Const.*
(6) Fabricius, l. c. p. 581.

L'ouvrage de Gélase se divise en trois livres, dont le premier n'est que la vie de l'empereur Constantin le Grand, et ne renferme absolument rien qui ait trait au concile de Nicée. Tout le second livre, en revanche, est consacré à l'histoire de cette assemblée. Le troisième ne se compose que de trois lettres de Constantin; mais on présume qu'il était autrefois plus considérable, et renfermait notamment le récit du baptême de Constantin, récit que Photius a emprunté à Gélase, qui fut plus tard mutilé pour ne pas enlever à la ville de Rome l'honneur d'avoir été le lieu où le grand empereur reçut le baptême [1]. Cependant aucune espèce de preuve n'est donnée à l'appui de ce soupçon.

Un Copte anonyme entreprit un travail analogue à celui de Gélase. Ce Copte vécut vraisemblablement peu de temps après le concile de Nicée, et composa une sorte d'histoire de ce synode (*Liber synodicus de concilio Nicæno*) en langue copte. Quatre fragments de cet ouvrage qui était perdu furent découverts, il y a plus de cinquante ans, par le savant archéologue George Zoëga (consul de Danemark à Rome, converti au catholicisme et interprète à la Propagande, mort en 1809), et furent publiés dans le *Catalogus codicum Copticorum manuscriptorum musei Borgiani*. Malheureusement les épreuves de ce travail furent presque toutes perdues, par suite de la mort de Zoëga et de son protecteur, arrivée immédiatement après l'achèvement du travail, et aussi à la suite d'un procès que suscitèrent les héritiers. Le savant bénédictin français aujourd'hui cardinal Pitra l'a publié de nouveau, avec une version latine et des notes, dans le premier volume de son *Spicilegium Solesmense*. (Paris, 1852, p. 509 sqq.)

1. Le premier et le plus considérable de ces fragments renferme le symbole de Nicée avec les anathèmes prononcés contre Arius. Il n'y manque que les premières lignes. Puis viennent quelques additions de l'auteur du *Liber synodicus*. La première porte : « Ceci est la foi que nos pères proclamèrent contre Arius et d'autres hérétiques, surtout contre Sabellius, Photin (celui-ci est de beaucoup postérieur à Nicée) et Paul de Samosate, et nous anathématisons ces adversaires de l'Église catholique qui ont été rejetés par les trois cent dix-huit évêques de Nicée. Les noms

(1) Cf. Ittig, *Histor. Conc. Nicæn.* ed. Ludovici, Lips. 1712. § IV, p. 4. — Cave, *Historia litteraria*, s. v. *Gelasius Cyzic.*

des évêques sont soigneusement consignés, c'est-à-dire ceux des évêques d'Orient, car les Occidentaux n'avaient pas à s'inquiéter de cette hérésie. »

Cette addition était depuis longtemps en latin dans la *Collection* de Hardouin [1], et dans celle de Mansi [2], et on l'attribuait généralement à Denis le Petit. La seconde addition est une exposition plus détaillée de la foi orthodoxe, provenant également de l'auteur du *Liber synodicus;* elle porte : « Nous n'adorons pas seulement, comme Sabellius, *une* personne divine, mais nous reconnaissons, suivant la prescription du concile de Nicée, *un* Père, *un* Fils, *un* Saint-Esprit; nous anathématisons ceux qui, comme Paul de Samosate, enseignent que le Fils de Dieu n'a pas existé avant la Vierge Marie, avant d'avoir été incarné, etc. Nous anathématisons de même ceux qui enseignent *trois* dieux et ceux qui nient que le Logos est le Fils de Dieu (Marcel d'Ancyre et Phôtin de Sirmium). » L'auteur met à la suite de ces deux additions un document qui est parvenu jusqu'à nous; c'est la première moitié de la liste des évêques présents à Nicée, elle renferme cent soixante et un noms.

2. Le second et le plus court des fragments contient la deuxième partie du symbole de Nicée, reproduite avec plus ou moins d'exactitude. Aux mots *Spiritus sanctus* sont déjà ajoutés ceux-ci : *Qui procedit à Patre,* intercalation qui n'a pu avoir lieu qu'après le 2e concile œcuménique. Puis vient une nouvelle *Expositio fidei,* qui essaye d'exposer les conséquences du symbole de Nicée et qui est surtout dirigée contre Sabellius et Photin.

3. Le troisième fragment nous donne la fin de cette *Expositio fidei*. Elle est suivie de deux additions attribuées à un archevêque Rufin, d'ailleurs inconnu. La première exprime la joie que donne à l'auteur la doctrine orthodoxe ; la seconde porte que toutes les fois que les évêques se levaient, ils étaient trois cent dix-neuf, et qu'ils n'étaient que trois cent dix-huit lorsqu'ils étaient assis; on n'avait pu découvrir qui était ce trois cent dix-neuvième : car il avait tantôt la figure de l'un, tantôt la figure de l'autre. Finalement il avait été manifeste que c'était le Saint-Esprit. Rufin écrit ensuite un certain nombre de *Sententiæ synodi sanctæ;* mais quelques-unes de ces sentences

(1) Hard., t. I, p. 311.
(2) Mansi, t. II, p. 665.

portent sur des points dont il ne fut pas question au concile de Nicée, notamment sur la liberté humaine. Elles ont assez d'analogie avec l'*Expositio fidei orthodoxæ,* qui se trouve dans le second et le troisième fragment.

4. Le quatrième fragment renferme la traduction en langue copte des 2e, 3e, 4e, 5e et 6e canons de Nicée; elle reproduit plus ou moins exactement le texte original grec, sans que jamais le sens principal soit altéré.

Ces quatre fragments coptes offrent certainement de l'intérêt pour un historien du concile de Nicée soucieux de connaître les sources; ils n'ont cependant pas l'importance et la valeur que Zoëga et dom Pitra ont cru devoir leur attribuer. Nous reparlerons de chacun de ces fragments à la place voulue dans notre histoire du concile de Nicée.

L'auteur anonyme du livre intitulé τὰ πραχθέντα ἐν Νικαίᾳ, dont il existe plusieurs manuscrits, prétend être contemporain du concile de Nicée. Son opuscule, que Combéfis a publié [1], et dont Photius a donné des extraits [2], renferme des erreurs manifestes: par exemple, que le concile de Nicée dura trois ans et six mois [3]. Il est en général de peu d'importance.

Nous en dirons autant du λόγος d'un prêtre de Césarée, nommé Grégoire, sur les trois cent dix-huit Pères de Nicée. Combéfis, qui a également publié cet écrit [4], présume que l'auteur n'a probablement vécu qu'au VIIe siècle [5]. Il appelle néanmoins ce livre [6] *opus egregium;* mais, à l'exception de quelques renseignements biographiques sur l'un des évêques présents au concile de Nicée, Grégoire n'a donné que des détails connus et des histoires de miracles bien contestables. Quoique la valeur de ces derniers opuscules ne soit pas considérable, Hardouin et Mansi, venus après Combéfis, auraient cependant dû les insérer dans leurs *Collections des conciles* : ces *Collections* renferment d'ailleurs tous les autres documents connus appartenant à l'histoire du concile de Nicée, et elles ont servi de base au récit que nous avons à en faire. Nous parlerons plus loin des nombreux canons attribués

---

(1) Combefis, *Novum Auctuarium.* Paris, 1648. T. II, p. 574 sqq.
(2) *Biblioth.* cod. 256.
(3) Combefis, l. c. p. 583
(4) L. c. p. 547 sq.
(5) L. c. p. 567 sq
(6) L. c. p. 567.

au concile de Nicée, et d'un autre prétendu symbole dirigé contre Paul de Samosate.

§ 24.

LA CONVOCATION PAR L'EMPEREUR.

Les lettres d'invitation adressées par l'empereur Constantin le Grand aux évêques, pour les engager à venir à Nicée, n'existent malheureusement plus [1], et nous devons nous contenter de ce qu'Eusèbe dit à ce sujet [2] : « L'empereur pria par des lettres *très-respectueuses*, τιμητικοῖς γράμμασι, les évêques de toutes les contrées (ἁπανταχόθεν) de se rendre promptement à Nicée. » Rufin dit que l'empereur y invita également Arius [3]. On ne sait pas si des invitations furent adressées à des évêques étrangers (n'appartenant point à l'empire romain). Eusèbe dit que l'empereur convoqua un concile œcuménique, σύνοδον οἰκουμενικὴν, mais il n'est guère facile de déterminer la valeur du mot οἰκουμένη [4]. Quoi qu'il en soit, Eusèbe et Gélase attestent que quelques évêques étrangers prirent part au grand concile. Le premier dit : « Un évêque de Perse assista au concile, et la Scythie elle-même était représentée parmi les évêques [5]. » Gélase ne parle pas d'un évêque de Scythie, c'est-à-dire d'un évêque goth ; mais il commence son ouvrage par ces mots : « Non-seulement des évêques de toutes les provinces de l'empire romain, mais même des évêques de Perse assistèrent au concile [6]. » Les signatures des membres du concile qui existent encore (elles ne sont pas, il est vrai, d'une authenticité incontestable), sont d'accord avec Eusèbe et Gélase : car nous y trouvons un Jean évêque de Perse, et Théophile métropolitain des Goths [7]. Socrate cite aussi ce dernier, qu'il dit être le prédécesseur d'Ulphilas [8].

---

(1) La lettre de convocation impériale donnée par le faux Maruthas, dans le X[e] volume, p. 31, d'Angelo Mai, *Scriptorum veterum nova Collectio*, Romæ 1838, n'est pas authentique. Cf. p. IX de la *Præfatio* d'Angelo Mai.

(2) Euseb. *Vita Const.*, III, 6.

(3) Rufini *Histor. eccles.* I, 1. C'est la continuation de sa traduction de l'*Hist. de l'Egl. par Eusèbe.* Si l'on fait compter, comme cela arrive souvent les neuf livres de la traduction, la citation est alors, X, 1.

(4) Euseb. l. c.

(5) Euseb. *Vita Const.* III, 7.

(6) Gelas. *Cyzic. Commentarius actorum Concilii Nicæni*, lib. I, c. 1, dans Mansi, l. c. t. II, p. 759. — Hard. l. c. t. I, p. 345.

(7) Mansi, l. c. t. II, p. 694, 696, 699, 702.

(8) Socrat. *Hist. eccles.* II, 41.

Il n'est pas possible de déterminer si l'empereur Constantin, en convoquant les évêques, agit uniquement en son nom ou de concert avec le pape; Eusèbe et les documents les plus anciens ne parlent que de l'initiative de l'empereur, sans cependant nier positivement la participation du pape. Le 6e synode œcuménique, qui eut lieu en 680, dit au contraire : « Arius s'éleva comme adversaire de la Trinité, et aussitôt Constantin et Sylvestre convoquèrent (συνέλεγον) le grand synode de Nicée [1]. » Le *Pontifical* de Damase affirme le même fait [2]. A dater de ce moment, l'opinion que l'empereur et le pape s'étaient entendus pour convoquer ensemble le concile, se propagea de plus en plus; et quelle que soit la vivacité avec laquelle certains auteurs protestants se sont élevés contre cette supposition [3], il est cependant vraisemblable que, pour une mesure aussi grave, l'empereur crut nécessaire de ne pas agir sans le consentement et la coopération de celui qui était reconnu pour le premier évêque de la chrétienté. Ajoutons que Rufin avait déjà dit expressément [4] que l'empereur convoqua le synode *ex sacerdotum sententia.* S'il consulta plusieurs évêques sur la mesure qu'il avait en vue, il prit évidemment d'abord l'avis du premier d'entre eux, et la part que celui-ci eut à la convocation du concile fut certainement plus grande que celle des autres évêques; sans cela le 6e concile se serait sans doute exprimé d'une autre manière. Le témoignage de ce concile a ici une véritable importance. S'il avait été célébré en Occident ou à Rome même, ce qu'il dit pourrait paraître suspect à quelques critiques; mais il s'est tenu à Constantinople, à une époque où les évêques de cette ville commençaient à se poser en rivaux de celui de Rome. Les Grecs formaient de beaucoup la majorité des membres du concile, et par conséquent leur témoignage en faveur de Rome, plus spécialement en faveur de la coopération de Sylvestre, est grave et important [5].

Pour rendre le voyage de Nicée possible aux uns, plus facile

---

(1) *Actio XVIII,* dans Hard. l. c. t. III, p. 1418.
(2) Cf. plus haut, p. 10 de l'*Introduction.*
(3) Par exemple Ittig, l. c. § 11.
(4) Rufin, *Hist. eccles.* I, 1.
(5) C'est répéter les fausses allégations du Pseudo-Isidore que de dire qu'il y eut avant la réunion de Nicée une sorte de synode préparatoire à Rome en 324, et qu'Arius y fut anathématisé. Cf. Mansi, III, p. 615, et Walch, *Gesch. der Kirchenversamml.* S. 142 f.

aux autres, l'empereur mit à la disposition des évêques les voitures publiques et les bêtes de somme de l'Etat, et durant le concile il pourvut abondamment à l'entretien de ses membres [1]. Le choix de la ville de Nicée était aussi très-favorable à un grand concours d'évêques. Située sur l'un des affluents de la Propontide, au bord du lac Ascanius, Nicée était très-facilement abordable en bateau pour les évêques de presque toutes les provinces, notamment pour ceux de l'Asie, de la Syrie, de la Palestine, de l'Egypte, de la Grèce et de la Thrace; c'était une ville commerçante et des plus fréquentées, en relation avec tous les pays, à peu de distance de la résidence impériale de Nicomédie, et après celle-ci la cité la plus considérable de la Bithynie. Après tant de siècles, après la longue et oppressive domination turque, elle est tellement déchue de son ancienne grandeur, que, sous le nom d'Isnik, elle compte à peine aujourd'hui plus de mille cinq cents habitants. C'est moins que le nombre d'hôtes qu'elle hébergea au temps de notre concile.

§ 25.

NOMBRE DES MEMBRES DU CONCILE.

Eusèbe dit qu'il y eut au concile de Nicée plus de deux cent cinquante évêques, et il ajoute que la foule des prêtres, des diacres et des acolythes qui les accompagnaient était presque innombrable [2]. Quelques documents arabes postérieurs [3] parlent de plus de deux mille évêques, mais il est probable que les évêques ont été confondus avec les membres du clergé inférieur qui atteignirent peut-être ce chiffre. Du reste, il faut qu'il y ait eu à Nicée plus d'évêques que n'en indique Eusèbe, car S. Athanase, qui fut témoin oculaire et membre du concile, parle à plusieurs reprises [4] d'environ trois cents évêques; dans sa lettre *ad Afros* [5] il dit formellement trois cent dix-huit. Ce chiffre fut presque généralement adopté, et Socrate lui-même, qui suit

(1) Euseb. *Vita Const.* III, 6 et 9.
(2) Euseb. *Vita Const.* III, 8.
(3) Les collections de canons melchitiques et coptes. — Cf. Selden, *Commentar. ad Eutychii origines Alexand.* p. 71. — Mansi, l. c. t. II, p. 1073. — Bevereg. *Synodicon*, t. II. — *Annotat. in Canones concilii Nicæni*. p. 43, 44.
(4) *Historica Arianor. ad monachos*, c. 66. — *Apologia contra Arianos*, c. 23 et 25. — *De Synodis Arimin.* etc. c. 43.
(5) C. 2.

toujours Eusèbe dans les détails sur le commencement du concile de Nicée, et le copie textuellement, adopta néanmoins le chiffre de trois cent dix-huit [1], de même que Théodoret [2], Epiphane [3], S. Ambroise [4], Gélase [5], Rufin [6], le concile de Chalcedoine [7] et Sozomène, qui parle d'*environ* trois cents évêques [8]. Dans le fait, le chiffre des évêques présents varia suivant les mois; il fut peut-être moindre au commencement, de sorte que l'on peut concilier les témoignages des deux témoins oculaires, Eusèbe et Athanase, si l'on suppose qu'ils n'ont pas fait leurs listes à la même époque. Le chiffre de trois cent dix-huit étant admis, il était naturel qu'on le comparât aux trois cent dix-huit serviteurs d'Abraham [9]; S. Ambroise [10], et beaucoup d'autres après lui, relevèrent cette analogie. La plupart de ces trois cent dix-huit évêques étaient Grecs; parmi les Latins on ne compte qu'Osius de Cordoue, Cécilien de Carthage, Marc de Calabre, Nicaise de Dijon, Domnus de Stridon (en Pannonie), les deux prêtres romains Victor et Vincent, représentants du pape Sylvestre [11]. Avec Osius de Cordoue, les membres les plus éminents du concile étaient les évêques des siéges apostoliques : Alexandre d'Alexandrie, Eustathe d'Antioche et Macaire de Jérusalem; puis venaient les deux Eusèbe de Nicomédie et de Césarée, Potamon d'Héraclée en Egypte, qui avait perdu un œil dans la dernière persécution; Paphnuce de la haute Thébaïde et Sérapion de Chypre, tous deux célèbres par leurs miracles; Paphnuce avait eu un œil crevé et les jambes coupées durant la persécution de Maximin. Un autre évêque, Paul de Néocésarée, avait eu les mains brûlées par des fers ardents que Licinius lui avait fait appliquer;

(1) Socrates, *Hist. eccl.* I, 8.
(2) Theodor. *Hist. eccl.* I, 7.
(3) Epiph. *Hæres.* 69, 11.
(4) Ambros. *de Fide ad Gratian.* I, 1.
(5) Dans Mansi, l. c. t. II, p. 818.
(6) Rufin. *Hist. eccl.* I, 1 (alias X, 1).
(7) *Concil. Chalced.* Actio II, dans Hard. l. c. t. II, p. 286. Mansi, l. c. t. VI, p. 955.
(8) Sozom. *Hist. eccl.* l. I, c. 17.
(9) *Gen.* 14, 14.
(10) L. c.
(11) Euseb. *Vita Const.* III, 7. — Socrat. *Hist. eccles.* I, 14. — Sozom. *Hist. eccles.* I, 17. Ce dernier met par erreur le pape Jules à la place de Sylvestre. Plusieurs des noms cités ne se trouvent que dans les signatures du concile de Nicée dont nous parlerons plus loin. — Cf. Ballerini, *de Antiquis Collectionibus et Collectoribus Canonum,* dans la collection de Galland, *de Vetustis Canonum Collectionibus dissertationum Sylloge,* t. I, p. 254 sqq.

Jacob de Nisibe passait pour un thaumaturge ; on disait qu'il avait ressuscité des morts. On distinguait encore Léontius de Césarée, doué du don de prophétie, qui, en se rendant à Nicée, avait, en route, baptisé le père de S. Grégoire de Nazianze; Hypatius de Gangre, S. Nicolas de Myre, en Asie Mineure, si connu par ses générosités [1]. Eusèbe pouvait dire avec raison : « Les uns étaient célèbres par leur sagesse, les autres par l'austérité de leur vie et leur patience, d'autres par leur modestie, quelques-uns étaient fort âgés, quelques autres pleins d'une première fraîcheur [2]. » Théodoret ajoute : « Plusieurs brillaient par les dons apostoliques, et beaucoup portaient sur leurs corps les stigmates du Christ [3]. »

Il n'est pas étonnant que, vu les circonstances où l'on se trouvait, il y ait eu des ignorants parmi un si grand nombre d'évêques; mais ce fut tout à fait à tort que l'évêque Sabin d'Héraclée, en Thrace, partisan de Macédonius, se moqua un peu plus tard de l'ignorance générale des membres du concile de Nicée. Après avoir donné cours à ses rancunes d'hérétique, il ne rougit cependant pas de copier un de ces Pères de Nicée, Eusèbe, le père de l'histoire ecclésiastique [4]. Socrate a démontré que le même Sabin tomba encore dans d'autres contradictions [5].

Parmi les auxiliaires des évêques de Nicée, celui qui devint sans comparaison le plus célèbre fut Athanase, jeune diacre d'Alexandrie, qui avait accompagné son évêque Alexandre [6]. Il était né vers l'an 300 à Alexandrie, et avait été consacré au service de l'Église par une circonstance toute particulière. Rufin raconte dans les termes suivants le fait tel, dit-il, qu'il l'a appris à Alexandrie de gens qui connaissaient Athanase [7]. L'évêque d'Alexandrie Alexandre aperçut un jour, sur le bord de la mer,

---

(1) Tous ces hommes sont spécialement cités soit dans les signatures des actes du synode, soit dans Athanas. *Hist. Arianorum ad monachos,* c. 12; Socrat. *Hist. eccles.* I, 8 ; Sozom. *Hist. eccles.* I, 17 ; Theodor. *Hist. eccles.* I. 7; Rufin. *Hist. eccles.* I, 4 et 5, et Greg. de Naz. *In fun. patris.* On trouve dans Assemanni, *Bibliotheca orientalis,* t. I, p. 17 seqq. une biographie de S. Jacques de Nisibe. Enfin Mansi a donné (l. c. t, II, p. 637 seqq.) une liste composée avec très-grand soin des membres les plus célèbres du concile de Nicée.

(2) Euseb. *Vita Const.* III, 9.

(3) Theodor. *Hist. eccl.* I, 7.

(4) Socrat. *Hist. eccl.* I, 8.

(5) Socrat. l. c. I, 8.

(6) Socrat. l. c. I, 8.

(7) Rufin. *Hist. eccles.* I, 14 (ou X, 14).

plusieurs enfants qui imitaient les cérémonies de l'Église. Ils ne le faisaient pas par à peu près, comme les enfants le font d'ordinaire dans leurs jeux, mais l'évêque remarqua qu'ils suivaient très-exactement tous les rites ecclésiastiques, et que notamment Athanase, qui représentait l'évêque, baptisait plusieurs catéchumènes qui se trouvaient parmi ces enfants. Alexandre les interrogea, et ce qu'il apprit le convainquit, ainsi que son clergé, qu'Athanase avait réellement administré le sacrement du baptême à ses petits camarades, et qu'il ne fallait que la confirmation de l'autorité ecclésiastique. Probablement que le jeune officiant n'avait pas voulu jouer, mais bien faire *quod fieri vult Ecclesia* [1]. Tous ces enfants furent, d'après le conseil de l'évêque, voués à l'état ecclésiastique, et bientôt Alexandre prit auprès de lui le jeune Athanase, l'ordonna diacre en 319, et lui accorda une telle confiance qu'il l'éleva au-dessus de tous les autres ministres, et en fit par conséquent un archidiacre, quoiqu'il comptât à peine vingt ans [2]. Il est vraisemblable qu'Athanase prit part dès le commencement à la controverse arienne ; du moins Eusèbe de Nicomédie et d'autres de ses adversaires attribuent à son influence le refus persévérant que fit Alexandre de se réconcilier avec Arius. « A Nicée, dit Socrate [3], Athanase fut l'adversaire le plus vigoureux des ariens. » Il était en même temps l'homme le plus intelligent et le dialecticien le plus habile du synode. Cette aptitude à la polémique était d'un prix particulier dans la lutte contre des sophistes tels que les ariens ; aussi les évêques avaient-ils amené avec eux des laïques instruits et d'habiles logiciens [4], qui prirent, comme Athanase et d'autres assistants non évêques, une part très-active aux discussions qui précédèrent les délibérations et décisions proprement dites.

---

(1) Les Bénédictins de Saint-Maur, dans leur édition des *Œuvres de S. Athanase* (.t I., p. 9), Tillemont (*Notes sur S. Athanase*, n. 2, dans ses *Mémoires*, t. VIII, p. 275, ed. Brux. 1732), et le savant protestant Jean-André Schmidt, dans sa dissertation : *Puer Athanasius baptizans* (Helmst. 1701), mettent cette histoire en doute; en revanche Pagi la défend (*Critica* ad an. 311, n. 26).

(2) Socrat. *Hist. eccles.* I, 8. — Theodor. *Hist. eccl.* I, 26. — Gelas. II, 7 (Mansi, l. c. t. II, p. 818) appelle formellement Athanase archidiacre.

(3) Socrat. l. c. I, 8.

(4) Socrat. l. c. I, 8; Sozom. *Hist. eccl.* I, 17.

§ 26.

DATE DU CONCILE.

Tous les anciens s'accordent à dire que le concile eut lieu sous le consulat d'Anicius Paulinus et d'Anicius Julianus, 636 ans après Alexandre le Grand, par conséquent en 325 après Jésus-Christ [1]. On est moins d'accord sur le jour et le mois de l'ouverture du concile. Socrate dit [2] : « On a trouvé dans les procès-verbaux que le temps du synode (probablement du commencement du synode) fut le 20 mai [3]. » Les actes du 4e concile œcuménique donnent une autre date. Dans la 2e session de cette assemblée, l'évêque Eunomius de Nicomédie fit la lecture du symbole de Nicée, et en tête de son exemplaire se trouvaient ces mots: « Sous le consulat de Paulinus et de Julianus, le 9 du mois des Grecs *dasius,* c'est-à-dire le 13 avant les calendes de juillet, à Nicée, dans la métropole de Bithynie [4]. » La Chronique d'Alexandrie donne la même date XIII. *Cal. Jul.*, et indique par conséquent le 19 juin. Pour concilier les données de Socrate et celles du concile de Chalcédoine, on pourrait peut-être dire que le concile a commencé le 20 mai et que le symbole a été rédigé le 19 juin. Mais Athanase [5] dit formellement que les Pères de Nicée ne mirent point de date en tête de leur symbole, et il blâme les évêques ariens Ursace et Valens de ce que leur symbole était précédé d'une date déterminée. Par conséquent, les mots placés en tête de l'exemplaire du symbole de Nicée lu à Chalcédoine, devaient provenir non pas du synode de Nicée, mais de quelque copiste postérieur. On ne peut cependant pas non plus établir, ainsi que Tillemont et quelques autres historiens ont voulu le faire, que par cette date on a désigné non pas le jour où le symbole a été rédigé, mais celui où le concile s'est réuni [6]. Quand même le synode n'aurait pas mis de date à son symbole, on peut très-bien supposer que cette date a été mise plus tard, et continuer à croire

(1) Par exemple Socrat. *Hist. eccles.* I, 13, ad finem, et le *Concile œcum. de Chalcédoine,* Actio II, dans Hard. t. II, p. 286. — Mansi, t. VI, p. 955.
(2) Socrat. l. c.
(3) Τῇ εἰκάδι τοῦ Μαΐου μηνὸς, et non par conséquent le IX cal. junias, comme traduit Valois.
(4) Mansi, t. VI, p. 955. — Hard. t. II, p. 286.
(5) *De Synodis,* etc. c. 5. (Cf. c. 3.)
(6) *Mémoires,* etc. *Notes sur le concile de Nicée,* n. 1, t. VI, p. 354.

que le concile commença le 20 mai 325, et qu'il promulgua le symbole le 19 juin. Baronius trouva une troisième donnée chronologique dans un ancien manuscrit, attribué à Atticus évêque de Constantinople, d'après laquelle le synode aurait duré du 14 juin au 25 août [1]. Mais on peut concilier de la manière suivante cette date avec les deux autres : le synode fut convoqué pour le 20 mai; l'empereur étant encore absent, on ne tint jusqu'au 14 juin que des délibérations et des discussions moins solennelles; les sessions proprement dites s'ouvrirent le 14 juin, après l'arrivée de l'empereur, le 19 le symbole fut rédigé; on continua les autres affaires, telles que la controverse pascale, etc., et les sessions se terminèrent le 25 août.

Valois [2] et Tillemont [3] ont admis un autre sentiment. Le premier rejette la date de Socrate, et croit que le concile ne put se réunir dès le 20 mai 325. Il calcule qu'après la victoire de Constantin sur Licinius et le retour de l'empereur, la mission d'Osius à Alexandrie, son séjour dans cette ville, puis les préparatifs du synode et le voyage des évêques se rendant à Nicée ont dû prendre plus de temps; et il regarde comme plus probable que le synode commença le 19 juin. Mais Valois suppose à tort que la grande bataille de Chalcédoine (ou de Chrysopolis), dans laquelle Constantin défit Licinius, a eu lieu le 7 septembre 324, tandis qu'on est plus fondé à croire qu'elle se livra un an auparavant, c'est-à-dire en 323 [4]. Mais en admettant qu'en effet Constantin vainquit Licinius en septembre 324, et que le lendemain, comme le dit Valois [5], il arriva à Nicomédie, il resterait à partir de ce jour jusqu'au 20 mai 325 plus de huit mois; et ce temps suffit à un prince aussi énergique et aussi puissant que Constantin pour prendre bien des mesures, d'autant plus que le rétablissement de la paix religieuse lui paraissait une affaire d'une urgence extrême. En donnant comme le commencement du synode le 19 juin, Valois gagne du reste bien peu de temps;

(1) Baron. ad ann. 325, n. 8.
(2) *Annotat. in Socratis Hist. eccl.* I, 13, et in *Eusebii Vita Const.* III, 14.
(3) *Mémoires*, etc. l. c. p. 271, 354.
(4) Cf. Manso (*Leben Constantins d. Gr.* S. 368. Breslau, 1817. Il a cité en faveur de cette date diverses lois de Constantin qui sont de la première moitié de 324, et qui n'ont pu être publiées qu'après la défaite de Licinius. Cf. Tillemont, *Hist. des Empereurs*, t. IV, p. 194, ed. Venise, 1732; et Gibbon, *Gesch. des Verfalls zc des rom. Reichs*, traduction allem. de Schreiter, Bd. II, 108.
(5) *Annot. in Euseb. Vit. Const.* III, 14.

un mois de plus ne suffirait pas pour résoudre toutes les difficultés qu'il énumère.

Tillemont élève une autre objection contre la chronologie que nous adoptons; d'après lui [1], Constantin n'arriva à Nicée qu'après le 3 juillet, tandis que nous, nous plaçons au 14 juin l'ouverture des sessions solennelles du concile en présence de l'empereur. Tillemont en appelle à Socrate [2], qui rapporte « qu'après avoir terminé la fête célébrée en l'honneur de sa victoire sur Licinius, il partit pour Nicée. » Cette fête, d'après Tillemont, n'a pu être que l'anniversaire de la victoire gagnée près d'Andrinople le 3 juillet 323. Mais d'abord il est difficile d'admettre qu'on ait célébré deux fêtes particulières pour deux victoires aussi rapprochées que celles d'Andrinople et de Chalcédoine; ensuite Socrate [3] ne parle pas d'une fête anniversaire, mais d'une fête triomphale proprement dite, et si nous examinons ce que cet historien [4] raconte des dernières tentatives de soulèvement faites par Licinius, nous sommes autorisés à penser que Constantin ne célébra de grande fête triomphale qu'après avoir réprimé toutes ces tentatives et après la mort même de Licinius. Eusèbe dit formellement [5] que cette fête n'eut lieu qu'après la mort de Licinius. Nous n'avons pas à examiner si les bruits répandus sur les derniers soulèvements de Licinius étaient ou non fondés [6]; car, si Constantin a fait répandre de faux bruits sur les projets de Licinius, il est naturel qu'il ait voulu ensuite les confirmer, en ordonnant une grande fête pour montrer au peuple sa joie d'avoir déjoué ces tentatives. Nous ne savons pas, il est vrai, la date exacte de l'exécution de Licinius; mais elle eut probablement lieu vers le milieu de 324, d'après d'autres en 325 seulement [7], et par conséquent la fête triomphale dont il s'agit put facilement être célébrée peu de temps avant le concile de Nicée.

---

(1) Tillemont, l. c. p. 277, 354.
(2) Socrat. I, 8.
(3) Socrat. I, 8.
(4) Socrat. I, 4.
(5) Euseb. *Vita Const.* II, 19.
(6) Gibbon, a. a. O. S. 110.
(7) Tillemont, *Hist. des Empereurs*, IV, 195.

§ 27.

LA DISCUSSION.

C'est dans l'intervalle qui sépara le commencement du synode (20 mai) et les premières sessions solennelles en présence de l'empereur, qu'eurent lieu entre les catholiques, les ariens et les philosophes, les conférences et les discussions dont parlent Socrate [1] et Sozomène [2]. Socrate dit explicitement que ces conférences précédèrent l'ouverture solennelle du synode par l'empereur, et en confrontant son récit avec celui de Sozomène et de Gélase [3], nous voyons qu'Arius fut invité par les évêques à y assister et qu'il put y exposer en toute liberté sa doctrine, que plusieurs de ses amis prirent la parole en sa faveur, et qu'il compta parmi ses partisans jusqu'à dix-sept évêques, notamment Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Marin de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée en Thrace, Ménophante d'Ephèse, Patrophile de Scythopolis, Narcisse de Cilicie, Théonas de Marmarica, Second de Ptolémaïs en Egypte, et jusqu'à un certain point Eusèbe de Césarée [4]. En outre, un certain nombre de prêtres et même de laïques prirent son parti : car, comme le dit Socrate, beaucoup de laïques instruits et de dialecticiens distingués assistèrent à ces conférences, et prirent part, les uns pour, les autres contre Arius.

Du côté des orthodoxes, ce furent surtout Athanase et le prêtre Alexandre de Constantinople, fondé de pouvoir par son vieil évêque [5], qui luttèrent contre les ariens. Sozomène mentionne aussi ces conférences, dans lesquelles les uns voulaient rejeter toute innovation dans les choses de la foi, et les autres prétendaient qu'on ne pouvait admettre sans examen les opinions des anciens [6]. Il ajoute que les plus habiles dialecticiens se rendirent célèbres et furent remarqués même par l'empereur ; et que dès ce temps

(1) Socrat. I, 8.
(2) Sozom. I, 17.
(3) Gelas. II, 7, 11.
(4) Cf. Rufin. l. c. I, 5 (ou X, 5). — Gelas. II, 7. — D'après Philostorge il y eut au commencement vingt-deux évêques, qu'il nomme, favorables à Arius. Voy. les *Fragmenta* Philostorgii dans Valois, p. 539, ed. Mogunt.
(5) Socrat. I, 8. — Gelas. II, 7 et 5. — Dans Mansi, II, 818 et 806. La *Disputatio in Nicæno concilio cum Ario*, imprimée dans les éditions des *Œuvres de* S. Athanase, n'est pas authentique, comme le prouve l'éditeur, dom Montfaucon.
(6) Sozom. I, 17.

Athanase, quoique simple diacre, fut considéré comme le membre le plus distingué de ces réunions. Théodoret fait le même éloge d'Athanase, qui, dit-il, « conquit l'approbation des orthodoxes, au concile de Nicée, par sa défense de la doctrine apostolique, et s'attira la haine des ennemis de la vérité [1]. » Rufin dit : « Son habileté dialectique (*suggestiones*) découvrit les ruses et les sophismes des hérétiques (*dolos ac fallacias*) [2]. »

Rufin et Sozomène, qui le copie le plus souvent, parlent de philosophes païens qui assistèrent au synode et à ces conférences, soit pour apprendre à mieux connaître le christianisme, soit pour essayer contre lui leur talent dialectique [3]. Ce que Gélase rapporte est peu vraisemblable : il prétend qu'Arius amena avec lui ces philosophes païens, pour se faire aider par eux dans les discussions qu'il aurait à soutenir [4]; il rend compte avec des développements sans proportion [5], des prétendus débats entre le philosophe païen Phédon, soutenant les idées ariennes, et Eustathe évêque d'Antioche, Osius de Cordoue, Eusèbe de Césarée, etc., et dont le résultat, dit-il, fut la conversion du philosophe. D'après Valois [6] ce récit en particulier est parfaitement faux, et ce que Rufin rapporte des philosophes est pour le moins singulier. L'un de ces philosophes, dit-il, ne put être vaincu par les plus habiles d'entre les chrétiens, et échappa toujours comme un serpent à toutes les preuves qu'on lui donna de la fausseté de ses doctrines. Finalement un confesseur, homme simple et ignorant, se leva et dit : « Ecoute, ô philosophe, la vérité au nom de Jésus-Christ. Il y a un Dieu, qui a créé le ciel et la terre, qui a formé l'homme d'argile et lui a donné une âme. Il a créé par la vertu de sa Parole tout ce qui est visible et invisible; cette Parole, que nous appelons le Fils, eut pitié des erreurs humaines, naquit d'une vierge, nous délivra de la mort par ses souffrances et sa mort, et nous a assuré par sa résurrection la vie éternelle. Nous l'attendons maintenant pour qu'il juge toutes nos actions. Crois-tu ce que je dis, ô philosophe? » Le philosophe, miraculeusement ébranlé, resta

---

(1) Theodoret. *Hist. eccles.* I, 26.
(2) Rufin. l. c. I, 14 (ou X, 14).
(3) Rufin. l. c. I. 3 (X, 3). — Sozom. I, 18.
(4) Gelas. II, 12. — Dans Mansi, II, 826; et Hard. t. I, p. 387.
(5) Mansi, p. 829-875.
(6) *Annot. in Socr. Hist. eccl.* I, 8.

quelque temps sans répondre et finit par dire : « Oui, cela me paraît ainsi, et rien n'est vrai que ce que tu as dit. » Le vieillard reprit : « Si c'est là ce que tu crois, lève-toi, suis-moi auprès du Seigneur et reçois le sceau de la foi. » Le philosophe se tourna alors vers ses disciples et ses auditeurs, les exhorta à embrasser la foi du Christ, suivit le vieillard et devint membre de la sainte Église[1]. Sozomène[2] et Gélase[3] ont répété le récit de Rufin. Socrate[4] raconte aussi le fait pour sa partie principale; mais il ne dit pas que ce furent des philosophes païens qui prirent part à ces conférences; ses paroles semblent plutôt désigner les dialecticiens chrétiens qui avaient pris parti pour Arius.

§ 28.

ARRIVÉE DE L'EMPEREUR. OUVERTURE SOLENNELLE DU CONCILE. PRÉSIDENCE.

Pendant ces conférences préparatoires l'empereur arriva, et si Socrate est exact[5], le synode fut solennellement ouvert précisément le lendemain de la discussion avec le philosophe. D'après l'exposé que fait Sozomène au commencement du chapitre 19e de son premier livre, on pourrait croire que la session solennelle en présence de l'empereur n'eut lieu qu'à la fin des discussions sur Arius; mais Sozomène, qui s'est visiblement servi du récit d'Eusèbe, nous apprend[6] que le synode fut inauguré par cette solennité, ἡμέρας ὁρισθείσης τῇ συνόδῳ. Eusèbe la décrit ainsi : « Lorsque tous les évêques furent entrés dans le local destiné à leurs séances,[7] et dont les côtés étaient occupés par un grand

(1) Rufin. l. c. c. 3.
(2) Sozom. I, 18.
(3) Gelas. II, 13.
(4) Socrat. I, 8.
(5) Socrat. I, 8.
(6) *Vita Const.* III, 10.
(7) Euseb. (*Vita Const.* III, 10) se sert ici de l'expression τῷ μεσαιτάτῳ οἴκῳ τῶν βασιλείων, c'est-à-dire mot à mot : le bâtiment du milieu des palais impériaux; Theodoret (I, 7) et Sozomène (I, 19) parlent aussi du palais de l'empereur. Malgré cela Valois (*Annotat. in Euseb. Vit. Const.* III, 10) croit que le concile fut tenu dans une église, parce qu'Eusèbe (c. 7) dit que les évêques se réunirent dans un οἶκος εὐκτήριος (d'εὐχή, prière). Quoique Eusèbe se serve des mots οἶκος τῶν βασιλείων, il désigne cependant une église que l'on peut très-bien appeler οἶκον βασίλειον. Théodoret et Sozomène, ajoute-t-il, n'ont pas compris l'expression d'Eusèbe, et ont par ce motif parlé du palais de l'empereur. On a tâché de concilier les deux expressions contradictoires en apparence dont Eusèbe se sert au ch. 7 et au ch. 10 (οἶκος εὐκτήριος et οἶκος βασιλ.), en supposant que quelques sessions eurent lieu dans une église et les autres dans le palais de l'empereur. Cf. Ittig, l. c. p. 6.

nombre de siéges, chacun se rendit à sa place et attendit en silence l'arrivée de l'empereur. Bientôt entrèrent les fonctionnaires de la cour, mais seulement ceux qui étaient chrétiens; et lorsqu'on annonça l'arrivée de l'empereur, tous les assistants se levèrent. L'empereur parut comme un envoyé de Dieu, vêtu d'or et couvert de pierres précieuses; il était grand, élancé, beau et plein de majesté. A cet air de grandeur il joignait une sincère modestie et une humilité toute religieuse; il tenait les yeux modestement baissés vers la terre, et ne s'assit sur le siége d'or qui lui était préparé que lorsque les évêques lui en eurent donné le signal. Dès qu'il eut pris place, tous les évêques en firent autant. Alors l'évêque qui se trouvait immédiatement à la droite de l'empereur se leva [1] et lui adressa une courte allocution, dans laquelle il remerciait Dieu du bienfait d'avoir donné un tel empereur. Après qu'il se fut assis, l'empereur parla d'une voix douce en ces termes : « Mon plus vif désir, mes amis, était de vous voir réunis autour de moi. Je remercie Dieu de ce qu'à toutes les grâces qu'il m'a faites, il ait ajouté la plus grande, celle de vous voir tous ici animés du même sentiment. Qu'aucun ennemi ne vienne maintenant nous ravir ce bonheur! nous avons vaincu les adversaires du Christ, il ne faut pas que le démon puisse attenter à la loi de Dieu par de nouveaux blasphèmes. Je considère la désunion dans l'Église comme un mal plus terrible et plus douloureux qu'aucune espèce de guerre. Après avoir, par la grâce de Dieu, vaincu mes ennemis, j'ai cru n'avoir plus qu'à le remercier avec ceux que j'avais délivrés. Quand on m'a parlé de la division qui s'était formée parmi vous, j'ai été convaincu que je ne devais vaquer à aucune affaire avant celle-ci, et c'est dans le désir que j'ai de pouvoir vous être utile que je vous ai convoqués sans retard; mais je ne croirai avoir atteint mon but que lorsque j'aurai réuni tous

(1) D'après le titre des chapitres de la *Vita Const.* III, 11 d'Eusèbe, et d'après Sozomène, I, 29, cet évêque était Eusèbe, l'historien de l'Église; d'après Théodoret, I, 7, c'était Eustathe d'Antioche; d'après Théodore de Mopsueste, c'était Alexandre évêque d'Alexandrie. Valois (*Annot. in Euseb. Vit. Const.* III, 11) pense que c'était Eusèbe, et son sentiment paraît plausible : car si c'est Eusèbe lui-même qui a parlé, on comprend pourquoi il ne nomme pas l'orateur et ne fait que le désigner en général. Le discours qu'Eustathe d'Antioche aurait adressé, dit-on, à l'empereur, se trouve dans Baronius (ad ann. 325, n. 55) et dans Mansi (t. II, p. 663), qui l'ont tiré de Grégoire de Césarée. Son authenticité est toutefois très-douteuse. V. plus haut, § 23.

les esprits, que lorsque je verrai régner parmi vous la paix et l'union que vous êtes chargés, comme les oints du Seigneur, de prêcher aux autres. N'hésitez pas, mes amis, n'hésitez pas, vous tous serviteurs de Dieu; éloignez toutes les causes de dissension, résolvez les difficultés de la controverse suivant les lois de la paix, afin d'accomplir l'œuvre qui sera le plus agréable à Dieu, et de me procurer, à moi votre collaborateur, une joie sans mesure[1]. »

Constantin avait parlé en latin. Un assistant placé à côté de lui traduisit son discours en grec, et alors l'empereur céda la parole aux présidents du concile, παρεδίδου τὸν λόγον τοῖς τῆς συνόδου προέδροις[2]. L'empereur avait ouvert le concile en quelque sorte comme président d'honneur, et il continua à y assister; mais la direction des discussions théologiques proprement dites était naturellement l'affaire des chefs ecclésiastiques du concile. Nous arrivons ainsi à la question de la *présidence*; mais comme nous l'avons déjà traitée en détail dans l'*Introduction*, nous pouvons nous contenter de rappeler ici les conclusions que nous avons posées alors : c'est que Osius de Courdoue présida l'assemblée en qualité de légat du pape et avec le secours de deux prêtres romains Vito (Vitus) et Vincent.

§ 29.

PLAINTES RÉCIPROQUES DES ÉVÊQUES.

Lorsque l'empereur eut cédé aux présidents (προέδροις) la direction de l'assemblée, la discussion commença, dit Eusèbe[3], et de vives récriminations s'élevèrent des deux côtés. Eusèbe veut dire sans doute que les ariens furent accusés d'hérésie par les orthodoxes, et que ceux-ci à leur tour furent attaqués par les

---

(1) Nous avons reproduit ici le discours de l'empereur tel que le donne Eusèbe (*Vit. Const.* III, 12). Ce que Théodoret ajoute au discours qu'il donne également (*Hist. eccles.* I, 7), est extrait d'un autre discours de l'empereur, qu'il a confondu avec celui-ci. Cf. Tillemont. l. c. p. 278 a. Gélase (II, 7) a visiblement amplifié le discours de l'empereur : car un empereur comme Constantin n'est pas aussi verbeux et aussi pauvre de pensée que Gélase le présente par le discours qu'il lui prête. — Cf. Tillemont, l. c. p. 357, note 7, sur le concile de Nicée.
(2) Euseb. *Vita Const.* III, 13.
(3) Euseb. c. 13.

ariens. D'autres auteurs ajoutent que, pendant plusieurs jours, divers mémoires furent remis à l'empereur par les évêques s'accusant les uns les autres, par des laïques incriminant les évêques; que, le jour désigné pour vider ces querelles, l'empereur apporta au synode toutes les dénonciations qu'on lui avait remises, scellées de son sceau; il affirma qu'il ne les avait pas lues, et les jeta au feu, en disant aux évêques : « Vous ne pouvez être jugés par les hommes, et Dieu seul doit prononcer sur vos contestations. » Suivant Socrate, il aurait ajouté : « Le Christ a ordonné de pardonner à son frère, si l'on veut obtenir pardon pour soi-même [1]. »

Il est possible que tout ce récit, tiré d'auteurs plus récents, ne soit qu'une amplification de ce qu'Eusèbe rapporte des plaintes et des griefs soulevés par les évêques; car celui-ci, qui cherche toutes les occasions pour glorifier son héros, n'aurait certainement pas passé sous silence un acte aussi honorable pour l'empereur. Cependant on ne peut pas rejeter d'une manière absolue le récit de Rufin et de ses imitateurs, qui n'a rien d'invraisemblable.

§ 30.

MODE DE DÉLIBÉRATION.

Nous avons peu de données sur le mode de délibération qui fut employé depuis l'ouverture solennelle du synode par l'empereur jusqu'à la promulgation du symbole. Eusèbe, après avoir fait mention des griefs portés par les évêques les uns contre les autres, continue ainsi : « Les griefs furent nombreux des deux côtés, et il y eut dans le commencement beaucoup de pourparlers, d'incriminations et de répliques. L'empereur écoutait les deux partis avec une grande patience et une sérieuse attention; il venait au secours des uns et des autres, et calmait ceux qui étaient trop vifs. Il parlait en grec, sur un ton extrêmement doux, rétorquait les uns par des raisons plausibles, louait ceux qui avaient bien parlé, et les amena tous à s'entendre, si bien que, malgré leurs dissidences antérieures, ils finirent par être d'un même sentiment [2]. »

(1) Socrat. *Hist. eccles.* I, 8. — Sozom. I, 17. — Rufin. I, 2 (ou X, 2). — Gelas. II, 8.
(2) Euseb. *Vita Const.* III, 13.

Socrate décrit les discussions comme Eusèbe et presque avec les mêmes paroles[1], de même que Sozomène[2], et nous pouvons conclure de leur témoignage et plus encore du récit de Rufin[3], que les discussions entre les ariens et les orthodoxes qui avaient commencé avant l'ouverture solennelle du concile, continuèrent en présence de l'empereur. Quant au temps que durèrent ces débats, Gélase[4] nous répond que « l'empereur siégea pendant plusieurs mois avec les évêques; » mais il est évident qu'il confond les discussions qui eurent lieu avant l'ouverture solennelle du synode par l'empereur avec les délibérations qui suivirent cette ouverture (il parle des philosophes *après* l'ouverture), et il s'imagine que l'empereur assista même aux délibérations préliminaires.

Rufin prétend, de son côté, « qu'on tint alors des sessions quotidiennes, et qu'on ne voulut pas décider d'une manière légère et prématurée une affaire si grave; qu'Arius fut souvent appelé au sein de l'assemblée, qu'on discuta sérieusement ses opinions, qu'on considéra attentivement ce qu'il fallait leur opposer, que la majorité rejeta le système impie d'Arius, et que les confesseurs surtout se prononcèrent énergiquement contre cette hérésie. » Il n'est dit nulle part si des membres non évêques furent admis à ces débats, comme ils l'avaient été pour les premiers. Sozomène[5] ne parle que des évêques qui discutèrent; Eusèbe ne dit rien d'un telle exclusion, mais il est très-vraisemblable que des hommes tels qu'Athanase et le prêtre Alexandre de Constantinople durent prendre de nouveau la parole dans une si grave question. Parmi les évêques, ce fut surtout Marcel d'Ancyre qui se signala comme adversaire des ariens[6].

L'analogie qu'on peut supposer avoir existé entre le concile de Nicée et les conciles postérieurs, a fait admettre qu'à Nicée les membres du synode se divisèrent en commissions ou congrégations particulières, qui préparèrent les matières des sessions générales[7]; mais on ne trouve aucune trace de ce fait dans les anciens documents, et le récit d'Eusèbe[8] et des autres fait plutôt

(1) Socrat. I. 8.
(2) Sozom. I, 20.
(3) Rufin. I, 2.
(4) Gelasius, II, 8.
(5) Sozom. I, 20.
(6) Athanas. *Apologia contra Arianos*, c. 23 et 32, p. 113 et 118. *Op.* t. I, 2, ed. Patav. 1777.
(7) Cf. Moehler, *Athanasius* I, 229.
(8) Euseb. III, 13.

présumer qu'il n'y eut pas de commissions de ce genre, mais seulement des sessions générales des évêques.

Nos renseignements sur ces sessions laissent malheureusement beaucoup à désirer et, sauf ce que nous venons de voir dans Eusèbe et ses continuateurs, il nous est parvenu peu de détails. Gélase lui-même, d'ailleurs si prolixe, n'en dit pas plus qu'Eusèbe et Rufin : car ce qu'il raconte des discussions des philosophes païens n'a pu avoir lieu que dans le commencement du concile, si tant est que son récit ait une valeur historique. Nous lui serions bien redevables si, au lieu de ces discussions longues, stériles et invraisemblables du philosophe païen Phédon, il nous avait transmis quelque chose des discussions même des théologiens.

§ 31.

PAPHNUCE ET SPIRIDION.

Quelques détails fournis par Rufin ne portent pas non plus sur ces discussions dogmatiques avec les ariens, mais concernent personnellement deux évêques remarquables qui étaient présents au concile. Le premier était Paphnuce, d'Égypte, qui, dit-il, fut privé de l'œil droit et eut les genoux amputés durant la persécution de l'empereur Maximin. Il avait opéré de nombreux miracles, chassé les mauvais esprits, guéri les malades par ses prières, rendu la vue à des aveugles, le mouvement à des paralytiques. L'empereur Constantin l'avait en si haute estime qu'il l'invitait souvent à venir dans son palais et baisait dévotement l'orbite de cet œil perdu pour Jésus-Christ [1].

Le second était Spiridion, de Chypre, qui de berger devint évêque, continua à garder des troupeaux et se rendit célèbre par ses miracles et ses prophéties. Une nuit que des voleurs avaient pénétré dans sa bergerie, ils y furent retenus par des liens invisibles, et ce ne fut que le lendemain matin que le vieux pasteur aperçut ces larrons faits miraculeusement prisonniers. Il les délivra par sa prière et leur fit cadeau d'un bélier, afin qu'ils n'eussent pas pris une peine inutile. Une autre fois il obligea sa fille Irène, qui était déjà ensevelie, à lui répondre du fond de son

(1) Rufin. *Hist. eccles.* I, 4 (ou X, 4).

tombeau et à lui dire où elle avait placé un dépôt qu'un négociant lui avait confié; Irène donna en effet l'indication demandée. Tel est le récit de Rufin [1], que répètent Socrate [2] et Gélase [3].

§ 32.

DÉBATS AVEC LES EUSÉBIENS. L'ὁμοούσιος.

Athanase nous donne quelques détails sur l'intervention d'un tiers parti connu sous le nom d'*eusébien*. Il se composait, au temps du concile, d'environ douze à quinze évêques [4] dont le chef était Eusèbe de Nicomédie, qui leur donna son nom. Théodoret dit à leur sujet [5] : « Ils cherchaient à cacher leur impiété et ne favorisaient que secrètement les blasphèmes d'Arius. » Eusèbe de Césarée, qui a aussi écrit l'histoire de l'Église, se rangea souvent de leur côté, quoiqu'il s'éloignât plus de l'arianisme que les eusébiens et qu'il se rapprochât davantage de la doctrine orthodoxe. Si nous voulions employer des expressions en usage dans les assemblées parlementaires modernes, nous pourrions dire : à Nicée les évêques orthodoxes formaient avec Athanase et ses amis la droite, Arius et ses quelques partisans la gauche, tandis que le centre gauche était occupé par les eusébiens et le centre droit par Eusèbe de Césarée [6].

Athanase nous raconte [7] que « le tiers parti eusébien fut très-nettement invité par les Pères de Nicée à s'expliquer sur ses opinions et à les faire connaître d'une manière explicite. Mais à peine eut-on commencé à parler que les évêques furent convaincus d'erreur, » tellement se manifestait leur tendance vers l'arianisme. Théodoret [8] fait probablement allusion à ce fait quand il rapporte, d'après un écrit d'Eustathe d'Antioche, que les

(1) Rufin. l. c. I, 4 et 5.
(2) Socrat. I, 11, 12.
(3) Gelas. II, 9-11.
(4) C'est le chiffre que l'on obtient, si l'on déduit de dix-huit à vingt-deux amis primitifs d'Arius (v. plus haut § 27), ceux qui se mirent résolûment et complétement de son côté.
(5) Théodoret, I. 7.
(6) Nous verrons plus bas, § 46, avec plus de détails la position dogmatique prise par Eusèbe de Césarée.
(7) Athan. *de Decretis synodi Nic.* c. 3. La conclusion du c. 2 prouve qu'Athanase parle ici des eusébiens, et non des ariens en général. — Cf. c. 4, 5, 18, et *Epist. ad Afros*, c. 5.
(8) Théod. I, 7 et 8.

ariens, qui sont formellement appelés eusébiens au chapitre 8, remirent au synode un symbole rédigé par Eusèbe, mais que ce symbole fut rejeté avec de grandes marques de mécontentement, comme entaché d'hérésie. Nous savons que dans ses notes sur Théodoret [1], Valois émet l'opinion que le symbole en question fut rédigé, non par Eusèbe de Nicomédie, mais par Eusèbe de Césarée ; mais nous verrons plus tard que ce dernier soumit au concile un tout autre symbole, qui n'aurait certainement ni mérité ni provoqué un si vif mécontentement des évêques. D'ailleurs S. Ambroise dit expressément qu'Eusèbe de Nicomédie soumit au concile un écrit hétérodoxe [2].

Lorsque les eusébiens virent que le concile voulait rejeter les principales expressions imaginées par les ariens, savoir : le Fils est ἐξ οὐκ ὄντων, un κτίσμα, un ποίημα, il n'est pas immuable de nature (τρεπτῆς φύσεως) et ἦν ὅτε οὐκ ἦν, ils voulurent faire accepter à la place, pour formuler la doctrine de l'Église, des expressions tirées des saintes Écritures, dans l'espoir que ces expressions seraient assez vagues et assez générales pour permettre une interprétation favorable à leur doctrine. Athanase, qui rapporte ce fait [3], ne dit pas précisément que les eusébiens proposèrent ces expressions bibliques, mais qu'ils s'en seraient réjouis. Cependant, si nous considérons leur conduite habituelle et leurs perpétuelles plaintes sur ce qu'on avait admis à Nicée une expression *non biblique*, nous sommes presque en droit de supposer qu'ils provoquèrent, en effet, l'emploi des expressions extraites des saints livres. Les Pères se montrèrent disposés à accepter, et dirent : Le Logos est de Dieu, ἐκ τοῦ Θεοῦ (et non pas issu du néant, comme le prétendaient les ariens) ; les eusébiens [4] se consultèrent et dirent : « Nous voulons accepter la

(1) Theod. I, 7 et 8.
(2) Ambros. *de Fide*, lib. III, c. 7.
(3) *Epist. ad Afros*, c. 5. *Opp.* t. I, 2, p. 715, ed. Patav.
(4) Athanase distingue nettement ici (l. c.) les ariens des eusébiens, et il parle d'abord des *terminis technicis* des premiers, puis des sophismes des derniers (comment ils avaient essayé d'interpréter le mot ἐκ Θεοῦ dans leur sens). Néander (*Kirchengesch.* Bd. 4. S. 704 der 2ten Aufl.) a par conséquent tout à fait tort, quand il dit : « Athanase donne des détails importants pour l'histoire intérieure du concile dans son *Epistola ad Afros*; mais il ne fait pas connaître le véritable état des choses, en ne remarquant au concile que deux partis, des ariens décidés et des partisans de la doctrine de la consubstantialité. » Moehler lui-même se trompe (*Athan.* I, 231) en rapportant aux ariens proprement dits ce qu'Athanase raconte des eusébiens, dans le passage cité plus haut (par rapport à l'ἐκ Θεοῦ). Athanase distingue positivement les ariens des eusébiens.

formule : car tout est de Dieu, nous et toutes les créatures, comme dit l'apôtre S. Paul[1]. Lorsque les évêques s'aperçurent de cette fausseté et de cette ambiguïté, ils voulurent préciser les mots *de Dieu* et ajoutèrent (dans leur symbole) : « Le Fils est de la substance de Dieu, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ ; on ne pouvait plus ainsi sophistiquer cette formule. Les évêques voulurent poursuivre, et ils dirent : « Le Logos est la vertu de Dieu, l'éternelle image du Père, parfaitement semblable au Père, immuable et vrai Dieu ; » mais on remarqua de nouveau que les eusébiens échangèrent entre eux des signes pour marquer que ces expressions leur convenaient : car dans la Bible l'homme est aussi appelé une image de Dieu, la splendeur et la vertu de Dieu[2] ; les sauterelles elles-mêmes y sont nommées une vertu de Dieu[3] ; le terme *immuable* s'applique de même à l'homme, car S. Paul dit : « Rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ[4], et même l'attribut d'*éternel* peut se dire d'un homme, comme on le voit en S. Paul[5].

Alors pour en finir avec cette exégèse sophistique et pour s'exprimer plus clairement (λευκότερον), les évêques choisirent, au lieu des expressions bibliques, le terme ὁμοούσιος (c'est-à-dire qui est de la même substance)[6]. Voici le sens de cette expression : le Fils n'est pas seulement *semblable* au Père, mais en tant que son image il est le même que le Père, il est du Père, et la ressemblance du Fils et son immutabilité sont autres que les nôtres : car en nous elles sont le résultat de la volonté et naissent de l'accomplissement des commandements divins. En outre, ils voulaient indiquer par là que sa génération est différente de celle de la nature humaine ; que le Fils est non-seulement semblable au Père, mais inséparable de la substance du Père, que lui et le Père ne font qu'un, comme le Fils le dit lui-même : « Le *Logos* est toujours dans le Père, le Père est toujours dans le *Logos,* comme le soleil et sa splendeur sont inséparables[7]. »

---

(1) *I Cor.* 8, 16 ; *II Cor.* 5, 17.
(2) *I Cor.* 11, 7.
(3) Joel, 2, 25.
(4) *Rom.* 8, 35.
(5) *II Cor.* 4, 11. — Athan. *de Decretis synod. Nic.* c. 20, t. I, p. 177, et *Epist. ad Afros*, c. 5, t. I, 2, p. 715, ed. Patav.
(6) Cf. Natal. Alex. *Hist. eccl.* t. IV, *dissert. XIV*, p. 368 sq. ed. Venet. 1778, pour la justification de cette expression.
(7) Athan. *de Decret. syn. Nic.* c. 20, p. 177 et 178. — Möhler, *Athan.* I. 232.

Athanase parle aussi de la division des eusébiens entre eux et des discussions qui s'élevèrent dans leur sein, et à la suite desquelles quelques-uns gardèrent complétement le silence, avouant par là même qu'ils rougissaient de leurs erreurs [1]. Dès qu'ils purent prévoir que l'arianisme serait très-certainement condamné, les eusébiens se refroidirent dans la défense de cette doctrine, et la crainte de perdre leurs fonctions et leurs dignités les envahit tellement qu'ils finirent presque tous par souscrire l'ὁμοούσιος et la formule de Nicée [2]. Eusèbe de Nicomédie se montra particulièrement faible et sans caractère; si bien que l'empereur, son protecteur, lui reprocha publiquement sa lâcheté dans une lettre que nous avons encore, et raconta comment Eusèbe l'avait supplié et fait supplier par d'autres de lui pardonner et de ne pas lui enlever sa charge [3].

§ 33.

LE SYMBOLE D'EUSÈBE DE CÉSARÉE.

Eusèbe de Césarée fit une dernière tentative pour échapper à la précision du mot ὁμούσιος et à la définition stricte et bien arrêtée de la doctrine du Logos. Il remit au concile le projet d'un symbole rédigé par lui, qui fut lu en présence de l'empereur et proposé à l'adoption de l'assemblée. Après une courte introduction, ce symbole était ainsi conçu : « Nous croyons en *un* seul Dieu, Père tout-puissant, Créateur des choses visibles et invisibles, et en *le* Seigneur Jésus-Christ, car il est le Logos de Dieu, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de la vie, son Fils unique, le premier-né de toutes les créatures, engendré du Père avant tous les temps, par qui tout a été créé, qui s'est incarné pour nous racheter, qui a vécu et souffert parmi les hommes, est ressuscité le troisième jour, est retourné vers le Père et reviendra un jour dans sa gloire pour juger les vivants et les morts. Nous croyons aussi au Saint-Esprit. Nous croyons que chacun de ces trois est et subsiste : le Père vraiment comme Père, le Fils vraiment comme Fils, le Saint-Esprit vraiment comme Saint-Esprit,

(1) Athan. *de Decret. syn. Nic.* c. 3, p. 165.
(2) Athan. l. c.
(3) Théodoret, *Hist. eccl.* I, 20.

ainsi que l'a dit Notre-Seigneur, lorsqu'il envoya ses disciples prêcher : Allez et enseignez toutes les nations, et baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. »

Eusèbe ajouta que c'était là sa vraie croyance, qu'il avait toujours cru ainsi, qu'il croirait toujours de même et anathématisait toutes les hérésies [1]. Il raconte qu'après la lecture de cette formule, personne ne se leva pour la contredire; qu'au contraire, l'empereur en fit de grands éloges, déclara que c'était là sa foi, exhorta tout le monde à accepter ce symbole et à le signer, en y ajoutant seulement le mot ὁμοούσιος [2]. L'empereur, ajoute-t-il, expliqua lui-même ce mot ὁμοούσιος; il ne signifiait pas qu'il y eût en Dieu une substance corporelle, ou bien que la substance divine fût divisée (entre le Père et le Fils); qu'elle fut comme déchirée entre plusieurs personnes [3]; car on ne pouvait attribuer à un être spirituel des rapports de matière [4].

Après ces paroles de l'empereur, dit Eusèbe, les évêques auraient ajouté le mot ὁμοούσιος, et auraient donné au symbole la forme sous laquelle il fut définitivement adopté à l'exclusion de tout autre.

Il est possible en effet que le concile ait pris pour base de son symbole celui d'Eusèbe ; du moins la comparaison des deux symboles parle en faveur de cette hypothèse ; mais quand même cela aurait eu lieu, il n'en est pas moins vrai qu'ils diffèrent entre eux d'une manière essentielle : le mot ὁμοούσιος est précisément le point capital, et en outre les Pères de Nicée ajoutèrent plus que ce mot à la formule eusébienne. Les ariens auraient peut-être pu admettre ce symbole, tandis que celui de Nicée ne leur laissait aucun faux-fuyant. Il est, du reste, évident que dans le récit de cette affaire Eusèbe n'a pas dit toute la vérité, et son récit même explique pourquoi il ne l'a pas dite. En effet, lorsqu'on lui présenta le symbole de Nicée à

---

(1) La lettre d'Eusèbe à son Eglise, dans laquelle se trouve son symbole, est dans ATHANASE, *de Decret. syn. Nic.* au supplément, p. 187 sq. de l'édit. Patav. et dans THÉODORET, I, 12.

(2) MÖHLER (*Athan.* I, 237) n'a pas compris les paroles d'Eusèbe ; il les traduit ainsi : « L'empereur approuva la formule d'Eusèbe, mais exhorta tout le monde à souscrire, non pas celle-ci, mais bien celle de Nicée. »

(3) Voy. plus haut, § 19.

(4) Extrait de la lettre d'EUSÈBE, dans ATHAN. l. c. n. 4, p. 188. — THÉODORET, I, 12. — SOCRAT. I, 8.

signer, il demanda un moment de réflexion, puis finit par signer[1]; comme il était connu pour un défenseur de l'arianisme, il craignit aussitôt qu'on ne l'accusât de faiblesse pour avoir donné cette signature, et c'est afin d'expliquer cette conduite qu'il adressa à son Église une circulaire dans laquelle il raconta ce que nous venons de lui emprunter, savoir le symbole qu'il proposa, l'acceptation de l'empereur, etc. Après avoir transcrit le symbole de Nicée *in extenso* avec les anathèmes qui y sont attachés, il continue encore pour se justifier : « Lorsque les évêques me proposèrent cette formule, je ne voulus pas consentir à la signer avant d'avoir exactement examiné dans quel sens ils avaient pris les expressions ἐκ τῆς οὐσίας et ὁμοούσιος. Après plusieurs demandes et réponses, ils declarèrent que les mots ἐκ τοῦ Πατρὸς ne voulaient pas dire que le Fils fût une partie du Père, et ceci me parut répondre à la vraie doctrine, qui proclame que le Fils est du Père, mais non une partie de sa substance. Je ne voulus pas non plus, par amour de la paix et pour ne pas m'écarter de la doctrine orthodoxe, me refuser à accepter le mot ὁμοούσιος. C'est pour la même raison que j'admis la formule : *Il est engendré et non créé*, après qu'on m'eut expliqué que le mot *créé* désigne en général toutes les autres choses créées par le Fils, et avec lesquelles le Fils n'a rien de commun. Il n'est pas un ποίημα, Il n'est pas semblable aux choses créées par lui; mais il est d'une meilleure substance que toutes les créatures; sa substance est, d'après la doctrine de la Bible, engendrée du Père, mais la nature de cette génération est inexplicable et incompréhensible à la créature. Quant au mot ὁμοούσιος, continue Eusèbe, on posa que le Fils est ὁμοούσιος au Père, non à la manière des corps et des êtres mortels (ζῶα)[2], ni de telle sorte que la substance et la puissance du Père soient partagées, déchirées ou transformées d'une manière quelconque : car tout cela est impossible avec la nature non engendrée du Père (ἀγέννητος φύσις). Le mot ὁμοούσιος exprime que le Fils n'a de ressemblance avec aucune créature, est semblable en toutes choses au Père qui l'a engendré, et qu'il n'est d'aucune autre hypostase ou substance (οὐσία) que de celle du Père. J'ai adhéré à cette

(1) Socrat. I, 8.
(2) C'est-à-dire, pas dans le sens où l'on dit qu'un homme est ὁμοούσιος avec ses parents.

explication, car je sais que d'anciens évêques et de célèbres écrivains se sont servis du mot ὁμοούσιος[1]. » Après ces explications sur le sens de la formule de Nicée, qui furent fournies en présence de l'empereur, nous avons tous donné notre assentiment, et nous n'avons rien trouvé d'inacceptable dans l'anathème attaché au symbole, vu qu'il prohibe des expressions qui ne se trouvent pas dans l'Écriture sainte. En particulier, il m'a paru tout à fait juste d'anathématiser l'expression : *et il n'était pas avant d'avoir été engendré*, car, d'après la doctrine universelle, le Fils était avant sa naissance corporelle, et c'est ce que l'empereur lui-même affirmait : par sa naissance divine il est avant toute éternité et avant d'être engendré *de facto* (ἐνεργείᾳ) par le Saint-Esprit en Marie, il était κατὰ δύναμιν dans le Père [2]. »

Ces dernières paroles ne font pas certainement honneur au caractère d'Eusèbe. Il devait savoir que les ariens ne soutenaient pas ce qu'il leur attribue ici, savoir : que le Fils n'était pas avant d'avoir apparu dans la chair (de Marie) ; car l'expression arienne οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι (*il n'était pas avant d'avoir été engendré*) se rapportait évidemment à la génération du Fils par le Père, *génération antérieure au temps*, et non à sa génération *dans le temps* par le Saint-Esprit dans le sein de la Vierge Marie, comme le suppose sophistiquement Eusèbe. Il devait savoir en outre dans quel sens le concile avait rejeté le οὐκ ἦν πρὸ τοῦ γεννηθῆναι ; il recourut à un artifice déloyal en donnant à ces paroles parfaitement claires dans le système arien un autre sens, et en attribuant une ineptie aux anciens amis qu'il abandonnait.

---

(1) Eusèbe a probablement ici en vue Origen. *Dial. contra Marcionitas*, et peut-être plus encore Denys le grand évêque d'Alexandrie (dans Athan. *de Decret. syn. Nic.* c. 25) et Grégoire le Thaumaturge (*de Fide*, c. 2). — Cf. Suiceri *Thesaurus*, s. v. ὁμοούσιος. Les ariens attaquaient surtout le mot ὁμοούσιος, sous prétexte qu'il ne se trouvait pas dans l'Ecriture sainte. Athanase avait déjà défendu cette expression contre eux (*de Decret. syn. Nicen.* c. 20), et nous lisons à ce sujet dans Néander (*Kirchengesch.* 2 Aufl. Bd. IV, S 707) : « Les défenseurs de l'homousion pouvaient dire que le principal n'est pas d'employer les mots qui sont dans la Bible, mais bien d'exprimer la doctrine de la Bible, même s'il le faut, avec d'autres paroles, que celles contenues dans les saints livres. De nouvelles objections pouvaient rendre nécessaires des formes nouvelles de langage, pour le développement et la défense de la vérité biblique, et cette répugnance qu'on a de recourir à des expressions non bibliques pourrait empêcher la réfutation de doctrines qui ne sont bibliques ni dans leur substance ni dans leur esprit. »

(2) Euseb. *Ep.* dans Athan. à la fin de son livre *de Decret. syn. Nic.* et Théodoret, l. c. — Socrat. l. c. a omis ces passages.

S. Athanase a déjà fait cette remarque[1], et il est étonnant après cela que (sans parler d'autres exégètes), Möhler lui-même[2] n'ait pas aperçu cette confusion introduite par Eusèbe. Mais en revanche Möhler a relevé avec raison[3] l'affection avec laquelle Eusèbe met partout en avant l'intervention de l'empereur, comme si le symbole de Nicée eût été l'œuvre de l'empereur et non celle des évêques. D'après son exposé, on pourrait croire que l'empereur gêna par sa présence toute liberté dans la délibération, tandis que S. Ambroise et S. Athanase assurent le contraire[4]. Ce dernier dit en particulier : « Tous les évêques de Nicée ont condamné cette hérésie... *et, n'ayant été contraints par personne, ils ont en pleine liberté vengé la vérité, comme ils le devaient*[5]. »

Le zèle que l'empereur Constantin déploya pour l'ὁμοούσιος, et dont il donna des preuves par la déposition des ariens, fait contraste avec la manière dont il considérait au début toute la controverse et qu'il exprimait *avant* le concile dans sa lettre à Alexandre, évêque d'Alexandrie, et à Arius[6]. Constantin avait été, selon toute apparence, à cette époque, sous l'influence de l'évêque de sa résidence, Eusèbe de Nicomédie, d'autant plus qu'il n'était lui-même que laïque et simple catéchumène. Pendant le concile, au contraire, Osius[7] l'aida sans doute à mieux comprendre la question, et les tergiversations des ariens contribuèrent certainement aussi à remplir l'empereur de répugnance à l'égard d'une cause défendue par de si mauvais moyens.

§ 34.

LE SYMBOLE DE NICÉE.

Tillemont[8], s'appuyant sur un passage de S. Athanase[9], a cru pouvoir attribuer à l'évêque Osius la plus grande influence

(1) *De Decretis syn. Nic.* c. 3.
(2) Möhler, *Athan.* I, 237.
(3) Möhler, a. a. O. S. 235.
(4) Ambr. *Ep.* 13. — Athan., *Ep. ad episcopos Ægypti et Libyæ* (dans les anciennes éditions désignée par erreur comme *Orat. 1 contra Arian.*), c. 13, p. 223; t. I, 1, ed. Patav.
(5) Οὐκ ἀνάγκῃ δὲ τοὺς κρίναντας ἦγεν ἐπὶ τοῦτο, ἀλλὰ πάντες προαιρέσει τὴν ἀλήθειαν ἐξεδίκουν Πεποιήκασι δὲ τουτὸ δικαίως καὶ ὀρθῶς (l. c.).
(6) V. plus haut, § 22.
(7) Neander, a. a. O. S. 704 et 710.
(8) P. 280 b.
(9) Athan. *Historia Arianorum ad monachos*, c. 42. Il y est dit d'Osius : Οὗτος ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.

sur la *rédaction* du symbole de Nicée. Mais l'assertion de S. Athanase ne s'applique qu'à la part que prit Osius au développement de la foi de Nicée ; il ne parle en aucune façon d'une influence spéciale par rapport à la rédaction de la *formule* de Nicée. Il en est de même de ce que dit S. Hilaire : *Hujus igitur intimandæ cunctis fidei, Athanasius in Nicæna synodo diaconus, vehemens auctor exstiterat*[1]. Ici aussi il n'est question que de la grande influence que S. Athanase prit aux délibérations du concile de Nicée ; mais il n'est pas dit précisément qu'il ait lui-même rédigé le symbole. Nous savons enfin par S. Basile qu'Hermogène, alors diacre, plus tard évêque de Césarée en Cappadoce, servit de secrétaire au synode, qu'il écrivit et lut le symbole[2].

Ce symbole, résultat de longues délibérations, de vives luttes et d'un scrupuleux examen, comme dit l'empereur lui-même[3], nous a été conservé, avec l'anathème qui y était joint, par Eusèbe, dans la lettre qu'il écrivit à son Église et que nous avons analysée plus haut ; de plus par Socrate[4], par Gélase[5] et par d'autres. Il est ainsi conçu :

Πιστεύομεν εἰς ἕνα Θεὸν Πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν· καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μονογονῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς, Θεὸν ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ Θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, ο ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ Πατρὶ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δ' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ Ἅγιον Πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας, ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ Ἐκκλεσία[6].

---

(1) Hilar. Pictav. *Fragm. II*, c. 33, p. 1306, ed. Bened. 1693.
(2) Basil. 319. — Tillemont, p. 280 b.
(3) Dans Socrat. I, 9, p. 30 ed. Mog.
(4) Socrat. I, 8.
(5) Gelas. II, 26 et 35.
(6) Nous donnons ici le texte du symbole tel qu'il se trouve dans la lettre d'Eusèbe de Césarée à son Eglise, dans Athanas. *de Decretis synodi Nic.* au supplément (*Opp.* ed. Patav. t. I, 1, p. 188). S. Athanase écrit encore ce texte avec des variantes peu nombreuses et sans valeur, dans sa lettre *ad Jovianum imperat.* c. 3 (*Opp.* t. I, 2, p. 623). Il se trouve en outre dans Théodoret, *Hist. eccl.* I, 12 ; Socrat. I, 8 ; Gelas. II, 25, dans les actes des conciles œcuméniques d'Ephèse et de Chalcédoine, et ailleurs. Sozomène (I, 20), à cause de la discipline du secret, ne voulut pas donner le symbole

« Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, créateur des choses visibles et invisibles; et en un Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, seul engendré du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, engendré, non créé, de la même substance que le Père, par qui tout a été créé dans le ciel et sur la terre; qui est descendu du ciel pour nous et pour notre salut, s'est incarné, s'est fait homme, a souffert, est ressuscité le troisième jour, est monté aux cieux, et il viendra juger les vivants et les morts. Et au Saint-Esprit. Ceux qui disent : Il y a eu un temps où il n'était pas, et il n'était pas avant d'avoir été engendré, il est né du néant, (il a été créé), ou qui soutiennent qu'il est d'une autre hypostase, ou d'une autre substance (que le Père) [1], ou que le Fils de Dieu est créé, qu'il n'est pas immuable, soumis au changement, l'Église catholique les anathématise. »

Tous les évêques, cinq exceptés, se déclarèrent incontinent prêts à souscrire ce symbole, dans la conviction que cette formule renfermait l'antique foi de l'Église apostolique. Cette conviction fut si générale que l'évêque novatien Acésius, quoique séparé de l'Église pour des motifs de discipline, rendit témoignage à la vérité dogmatique et adopta le symbole sans condition, en disant : « Le concile n'a rien introduit de nouveau dans cet acte, ô empereur; on a cru de cette manière depuis les temps apostoliques [1]. »

---

de Nicée. Une scrupuleuse comparaison de tous ces textes a été faite par Walch, *Bibl. symbol.* p. 75 sq. Auguste Hahn (*Bibliothek der Symbole*, 1842) a également publié une comparaison de ces textes; cependant il n'a pas pris pour base le texte donné par la lettre d'Eusèbe, mais bien celui de S. Athanase, *Epist. ad Jovianum*. Une ancienne version copte de ce symbole, ou plutôt deux fragments de cette version, ont été découverts par le célèbre Zoega (V. plus haut, § 23), il y a environ une soixantaine d'années, et publiés par D. Pitra dans son *Spicilegium Solesmense* (Paris, 1852, t. I, p. 513 sq. n. 1 et 2. — Cf. Ittig, l. c. p. 44, sur l'opinion erronée de Valla, qui dit que le synode de Nicée rédigea aussi le symbole des apôtres. Il se trouve en outre dans le VII[e] vol. de la *Scriptorum veterum nova Collectio* d'Angelo Mai, p. 162, un symbole qu'on prétend avoir été opposé à Nicée à Paul de Samosate, mais qui est évidemment dirigé contre les nestoriens et monophysites, et qui par conséquent est beaucoup plus récent et appartient à la période des controverses christologiques. Enfin Zoega et Pitra (l. c. p. 523-525) ont publié un fragment en vieux copte (n. III), qui est dit renfermer *Sententias synodi Nicænæ*; il contient non-seulement les principaux points de la doctrine de Nicée, mais encore *de la liberté de la volonté humaine*. Ce fragment ne peut provenir du concile de Nicée : c'est le travail d'un auteur postérieur, qui a voulu résumer les points principaux de la doctrine de Nicée (et en général de la doctrine orthodoxe).

(1) C'est-à-dire « qu'il n'est pas égal, en substance, au Père; » le concile de Nicée se sert encore des expressions οὐσία et ὑποστάσις comme identiques.

(2) Socrat. I, 10. — Sozom. I, 22. — Gelas. II, 29.

Les cinq évêques qui d'abord refusèrent de signer, étaient: Eusèbe de Nicomédie, Théognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Théonas de Marmarica et Second de Ptolémaïs. Ils se moquèrent même du terme ὁμοούσιος, qui ne pouvait convenir, disaient-ils, qu'à des substances émanées d'autres substances, ou qui étaient nées par division, séparation, etc[1]. Cependant ils finirent par signer tous, excepté Théonas et Second, qui furent anathématisés; Arius et ses écrits[2] le furent également[3]. Mais un écrivain de leur propre parti, Philostorge, dit que ces trois évêques n'agirent pas loyalement en signant : car il raconte que, d'après le conseil de l'empereur, ils écrivirent, au lieu d'ὁμοούσιος, le mot ὁμοιούσιος (*semblable en substance,* au lieu d'*égal en substance*), ce qui a presque la même consonnance et la même orthographe[4]. Nous voyons en effet que, dès l'origine, on ne considéra pas les signatures de ces trois évêques comme sincères, car l'évêque Second, ayant été exilé, disait à Eusèbe de Nicomédie : « Tu as souscrit afin de n'être pas banni; mais l'année ne se passera pas que tu ne partages mon infortune[5]. »

§ 35.

LES SIGNATURES.

A l'époque de S. Epiphane (vers l'an 400), les *signatures* de tous les trois cent dix-huit évêques présents à Nicée existaient encore, à ce qu'il paraît[6]. Mais pour nous, nous n'avons de ces signatures que des listes mutilées, défigurées par des fautes de copistes, différentes les unes des autres, et ne renfermant que les noms de deux cent vingt-quatre évêques et chorévêques. En outre, il manque dans ces listes les noms de plusieurs évêques

---

(1) Socrate, I, 8. — Cf. Ittig, l. c. p. 47, sur la répugnance de Luther à se servir du mot ὁμοούσιος.

(2) Sozom. I, 21.

(3) Socrat. I, 9. — Théodoret, I, 7, 8. — S. Jérome prétend à tort (*Dial. contr. Lucif.* c. 7) qu'Arius se rétracta et adopta l'ὁμοούσιος. Il confond probablement le synode de Nicée avec un synode plus récent de Jérusalem, ou bien le prêtre Arius avec le diacre du même nom. — Cf. Walch, *Ketzerhist.* II, 480. — Schröckh, *Kircheng.* Thl. 5, S. 350.

(4) Philostorg. *Fragmenta,* I, 8, à la fin de l'édition d'Evagrius publiée par Valois.

(5) Philostorg. *Fragm.* I, 9.

(6) Epiph., *Hæres.* 69, 11.

qu'on sait d'ailleurs avoir été à Nicée, par exemple ceux de Spiridion, Paphnuce; le nom même de Marcel d'Ancyre fait défaut, et il y a à sa place celui de Pancharius d'Ancyre [1]. Mais malgré ces fautes de détail, ces listes peuvent être regardées comme véritablement authentiques; elles sont, il est vrai, en latin, mais elles portent les caractères évidents d'une traduction du grec. Ce qui prouve encore plus leur antiquité, c'est que les membres du concile y sont encore groupés par provinces, comme on le voit dans d'autres anciens synodes, par exemple pour ceux d'Arles et de Chalcédoine. Les provinces nommées dans ces listes sont parfaitement d'accord avec la division politique des provinces au temps du concile de Nicée, et on n'y voit pas paraître notamment les provinces qui ne furent circonscrites que plus tard. Les évêques de ces dernières contrées (par exemple Euphratesia, Osrhoene) sont au contraire très-fidèlement classés suivant les noms des anciennes provinces. C'est pourquoi les Ballerini ont avec raison défendu l'authenticité des listes de signatures du concile de Nicée contre quelques objections de Tillemont [2].

Zoëga a découvert une nouvelle liste de ce genre dans un ancien manuscrit copte, et dom Pitra l'a publiée dans le *Spicilegium Solesmense* [3]. Il a donné non-seulement le texte copte; mais, en le comparant avec les listes latines existantes, il a formé une nouvelle liste des évêques de Nicée distribués également par provinces [4], et il a ainsi corrigé et complété les listes connues jusqu'à ce jour.

Bien avant Zoëga, Selden [5] avait donné une autre liste traduite de l'arabe, qui compte trois cent dix-huit personnes, mais qui comprend les noms de plusieurs prêtres et souvent de plusieurs évêques pour une seule et même ville, si bien que Labbe [6] et Tillemont ont nettement rejeté cette liste comme apocryphe. Une autre liste plus courte, que donne Labbe, et après lui Mansi, n'appartient pas du tout au concile de Nicée, mais au 6e

(1) Ces listes sont imprimées dans les collections les plus estimées des Conciles, par exemple Mansi, II, 692 sqq.
(2) Ballerini. *de Antiq. Collect.*; dans Galland. *de Vetustis canonum Collectionibus*, t. I, p. 254 sqq.
(3) Paris, 1852. T. I, p. 516 sq.
(4) P. 529 sqq.
(5) Tillem. p. 355 b.
(6) Dans Mansi, II, 696.

concile œcuménique [1]. Enfin, Gélase donne la liste la plus courte : elle ne nomme que quelques évêques qui signent pour toutes les provinces ecclésiastiques tout entières. [2]

§ 36.

MESURES PRISES PAR L'EMPEREUR CONTRE LES ARIENS.

Lorsqu'on mit sous les yeux de l'empereur la formule du synode, il la regarda comme inspirée de Dieu, comme une révélation de l'Esprit-Saint parlant par ses saints [3], et il menaça d'exiler quiconque ne la signerait pas [4]. Nous avons vu l'effet que produisirent ces menaces. Mais l'empereur les réalisa sans retard, et exila en Illyrie Arius, les deux évêques Second et Théonas, qui avaient refusé de souscrire, et les prêtres qui leur étaient attachés [5]. Il ordonna en même temps de livrer pour être brûlés les livres d'Arius et de ses amis, et il menaça de la peine de mort ceux qui les cacheraient. Il voulut même anéantir le nom d'*ariens*, et ordonna de les remplacer à l'avenir par celui de *porphyriens*, parce qu'Arius avait imité Porphyre dans son hostilité contre le christianisme [6]. Plus tard Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée furent aussi déposés et bannis, parce que, tout en admettant le symbole, ils ne reconnaissaient pas la déposition d'Arius et qu'ils avaient admis des ariens parmi eux [7]. En même temps les Églises de Nicée et de Nicomédie furent invitées par l'empereur à élire des évêques orthodoxes à la place des évêques qui avaient été exilés. L'empereur accusa particulièrement Eusèbe de Nicomédie, non-seulement d'avoir enseigné l'erreur, mais d'avoir pris part à la persécution des chrétiens par Licinius, d'avoir ourdi des intrigues contre lui et de l'avoir trompé [8].

---

(1) Mansi, II, 696 et 697, nota 7.
(2) Gelas. II, 27 et 36; dans Mansi, II, p. 882 et 927.
(3) Socrat. I, 9.
(4) Rufin. *Hist. eccl.* I, 5 (alias X, 5).
(5) Philostorg. *Supplem.* p. 539 ed. Vales. Mogunt. 1679.— Sozom. I, 21.— Socrat. I, 9.
(6) Cf. la lettre de Constantin aux évêques, etc. dans Socr. I, 9, p. 32, ed. Mogunt.
(7) Theodor. I, 19, 20. — Sozom. I, 21. — Athanasii *Apolog. contra Arianos*, c. 7, p. 102 ed. Patav.
(8) La lettre de Constantin contre Eusèbe se trouve en partie dans Théodoret, *Hist. eccles.* I, 20; en entier dans Gélase, III, 2; dans Mansi, II, 939, et Baron. ad an. 329, n. 13 sq. Cf. les notes de Valois sur Théodoret, I, 20.

§ 37.

SOLUTION DE LA QUESTION PASCALE.

Le second objet de la réunion du concile de Nicée était la solution des difficultés qui avaient existé jusqu'alors sur la célébration de la fête de *Pâques*. La vieille controverse sur la Pâque a été grande et vive, mais plus vive et plus grande encore a été celle qui s'est élevée plus tard parmi les savants modernes sur la valeur de cette dispute chronologique et sur des questions purement accessoires qui s'y rattachent, par exemple sur ce que le primat a gagné ou perdu dans cette controverse, et le véritable point en litige a été presque perdu de vue.

Le premier savant qui soit allé plus au fond de la question fut le P. Gabriel Daniel, jésuite français, en 1724 ; un professeur allemand, Christophe-Auguste Heumann, fit paraître presque en même temps, et sans combiner son travail avec celui du savant jésuite, le résultat de ses études sur la controverse pascale. Mosheim examina de nouveau toute cette question, toutefois en n'ayant égard qu'au travail du P. Dan iel il n'avait pu mettre la main sur la dissertation de Heumann), et la plupart de ses successeurs immédiats acceptèrent ses conclusions, notamment Walch dans le premier volume de son *Ketzerhistorie* [1].

La même question a été débattue avec un nouvel intérêt dans les temps modernes, à cause de sa corrélation avec la critique des Évangiles, et la prétendue école de Tubingue, en particulier, en a fait l'objet de ses recherches. Toutefois, ce qui a été publié de mieux à cet égard c'est le travail du doyen Weitzel, autrefois diacre de Kircheim, sous le titre de : *Die christl. Passafeier der drei ersten Jahrhunderte* (*La fête de la Pâque chrétienne dans les trois premiers siècles*) [2]. Il a éclairé divers points restés obscurs jusqu'alors faute de renseignements.

En nous servant de ces travaux préparatoires, parmi lesquels il faut encore compter la dissertation de Rettberg, publiée dans la *Zeitschrift für historische Theologie* (*Gazette de théologie historique*) d'Ilgen [3], et en étudiant nous-mêmes les faits d'après

---

(1) S. 666 ff.
(2) Pforzheim, 1844.
(3) 1832, Bd. II.

les sources, nous sommes parvenus aux résultats suivants.

Comme l'Ancien Testament est la figure du Nouveau, les chrétiens ont de tout temps reconnu dans l'agneau pascal des Juifs le prototype du Christ et de son grand sacrifice expiatoire sur la croix. Les passages messianiques de la Bible avaient déjà comparé le Christ à un agneau, et dans le Nouveau, S. Jean-Baptiste l'avait explicitement nommé l'Agneau de Dieu [1]; l'immolation de l'Agneau sur la croix avait enfin confirmé l'analogie de l'agneau pascal immolé par les Juifs. Le caractère typique de l'agneau pascal des Juifs était par conséquent tellement avéré aux yeux des anciens chrétiens, que l'apôtre S. Paul [2] nomme Notre-Seigneur Jésus-Christ *notre Pâque*, τὸ πάσχα ἡμῶν.

Tous les partis reconnurent unanimement, dans la controverse qui s'éleva plus tard sur la célébration de la Pâque, que la fête elle-même avait été prescrite par les apôtres.

Mais l'existence de cette longue controverse prouve que si les apôtres recommandèrent la célébration de la fête de Pâques, ils ne déterminèrent cependant pas comment on devait la célébrer, de telle sorte que des pratiques diverses purent s'établir dans différentes contrées.

On admet communément qu'il n'y eut que deux modes divergents de célébrer la Pâque : celui de l'Asie Mineure et celui de l'Occident; mais les recherches les plus modernes ont mis hors de doute qu'il y eut trois partis dans ces divergences, dont deux dans l'Église même et le troisième hors de l'Église, se composant d'une secte hérétique et ébionitique. Pour caractériser d'une manière générale ces trois partis, on peut dire : Le dernier soutenait, avec la perpétuité de l'obligation de la loi ancienne en général, la validité de l'ancienne Pâque légale; leur fête n'était donc pas une fête chrétienne proprement dite : c'était plutôt une fête judaïque. Les deux autres partis, se tenant tous deux à un point de vue chrétien, croyaient à l'abrogation de l'ancienne loi et avaient une fête purement chrétienne obligatoire, perpétuelle, de la loi ancienne, et leur fête était chrétienne. Dans leur opinion le prototype, c'est-à-dire, la Pâque juive, *avait cessé*, après avoir reçu son accomplissement en Jésus-Christ, tandis que les ébionites ou le troisième parti voulaient conserver la fête typique.

(1) *Joan.* I, 36.
(2) *I. Cor.* 5, 7.

Mais les deux partis placés également à un point de vue chrétien se séparaient sur deux points : *a*) par rapport au temps de la fête pascale; *b*) par rapport au jeûne.

Pour les uns comme pour les autres la Pâque était la grande fête de la Rédemption par le Christ. Mais le grand drame de cette rédemption avait deux moments particulièrement remarquables : la *mort* et la *résurrection* du Seigneur; et comme la fête judaïque durait plusieurs jours, les chrétiens prolongèrent aussi la fête de Pâques pendant plusieurs jours, de sorte que les deux grands moments de l'œuvre de la rédemption y furent compris. Ainsi des deux côtés on célébra :

1° Le jour de la mort ; 2° le jour de la résurrection. Ils étaient aussi d'accord par rapport au temps de la célébration de la fête, en ce sens que les deux partis se tinrent aussi rapprochés que possible de la date de la mort du Christ, et voulurent choisir pour premier point décisif, quant à la fête, le 14 nisan, non pas que la loi judaïque eût, à leurs yeux, de la valeur sur ce point, mais parce que la passion du Christ avait réellement commencé le 14 nisan. Ce fut un motif historique, et non un motif tiré de la valeur de l'ancienne loi, qui les détermina à agir ainsi.

Cependant, même avec cette base commune, de nouvelles divergences étaient possibles, en ce que les uns insistaient sur le *jour de la semaine* et voulaient conserver surtout le souvenir de celui où le Christ était mort et de celui où il était ressuscité. Ceux-ci, et c'étaient surtout les *Occidentaux*, célébraient par conséquent toujours l'anniversaire de la mort du Christ un *vendredi*, le jour de la résurrection un *dimanche*, et considéraient cette coutume comme l'ἀληθέστερα τάξις, par opposition à l'ordonnance judaïque [1]. Les autres, appartenant la plupart à l'Asie Mineure, insistaient sur le *jour de l'année* ou *du mois*, et voulaient surtout célébrer le souvenir de la mort du Seigneur exactement le jour du mois de nisan où le Christ était mort, et c'était à leur avis le 14 nisan. Ils croyaient, comme nous le verrons plus tard, et les Occidentaux partageaient cette opinion, que le Christ n'avait pas mangé l'agneau pascal avec ses disciples dans la dernière année de sa vie; mais que ce jour-là même, le 14 nisan, avant le repas

(1) Cf. la lettre de Constantin sur les décrets de Nicée, dans EUSEB. *Vita Const.* III, 18.

de la pâque, il avait été crucifié [1]. Ils voulaient par conséquent célébrer la mort du Sauveur le 14 nisan, quand même ce n'était pas un vendredi, et quelque jour de la semaine qu'il tombât.

Ainsi la première différence, quant au temps, consistait en ce que les uns considéraient avant tout le *jour de la semaine* où le Christ était mort, tandis que les autres attachaient plus d'importance au *jour du mois* ou *de l'année*. Mais les premiers ne négligeaient pas non plus le jour du mois ou de l'année ; pour eux aussi, le 14 nisan (ιδ' = 14) était décisif, c'est-à-dire qu'ils réglaient aussi leur fête d'après l'ιδ'. Quand le 14 nisan tombait un vendredi, les deux partis étaient d'accord pour le temps de la fête : car le jour de la semaine et le jour du mois coïncidaient. Mais si l'ιδ', par exemple, tombait un mardi, les Asiatiques célébraient la mort du Christ le mardi, les Occidentaux le vendredi suivant; et si l'ιδ' tombait un samedi, les Asiatiques célébraient la fête de la mort ce samedi, tandis que les Occidentaux ne la célébraient que le vendredi suivant.

Tout cela est hors de discussion; mais un point qui n'est pas aussi tranché, c'est de savoir si les Asiatiques, quand l'ιδ' (par conséquent leur fête de la mort) ne tombait pas un vendredi, mais tombait par exemple un mercredi, célébraient la fête de la Résurrection le troisième jour après la commémoration de la mort, par conséquent en ce cas le vendredi, ou s'ils ne la célébraient que le dimanche. Weitzel est de ce dernier sentiment [2], mais il n'a pas pu l'établir sur des preuves suffisantes. Tout dépend ici du sens que l'on donne à la phrase d'Eusèbe : « La majorité des évêques avait (dès le IIe siècle) établi la règle que le μυστήριον τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως ne pourrait être célébré que le dimanche [3]. » Entend-il par μυστήριον τῆς ἐκ ν. α. le mystère de la Résurrection? S'il entend par μυστήριον le mystère de la Résurrection, il en résulterait que la fête de la Résurrection aurait pu jusqu'alors être célébrée aussi un autre jour. Pour échapper à cet argument, Weitzel prend μυστήριον dans le sens de sacrement, c'est-à-dire de réception de la sainte communion, et d'après lui ces évêques ordonnèrent de ne recevoir la *communion* de la résurrection que le dimanche, tandis qu'auparavant les Asiatiques s'étaient con-

---

(1) V. les détails qui suivent.
(2) Vgl. S. 103, 104, 112, 265.
(3) EUSEB. *Hist. eccl.* V, 23.

tentés de célébrer la fête de la Résurrection un dimanche; mais ils avaient l'habitude de communier le jour même où tombait l'ιδ'. Nous serions plutôt d'avis que c'était la fête de la Résurrection qui auparavant n'était pas célébrée le dimanche. Cette question de la communion nous amène au second point de différence entre les Asiatiques et les Occidentaux, c'est-à-dire au *jeûne*.

Cette divergence provenait de la manière différente de comprendre le jour de la mort du Christ : les Occidentaux le considéraient exclusivement comme un jour de deuil; ils n'en voyaient, pour ainsi dire, que le côté *historique*, et se plaçaient dans la disposition d'esprit où se trouvaient les disciples le jour même de la mort du Christ, par conséquent dans une profonde tristesse. Les Orientaux, au contraire, considéraient plutôt ce jour, selon sa valeur *dogmatique*, comme le jour de la rédemption, et pour ce motif il était à leurs yeux, non un jour de deuil, mais un jour de joie, à dater du moment où le Christ était mort et avait ainsi accompli l'œuvre de la rédemption. Toutefois les heures de ce jour qui avaient précédé le moment de la mort et qui rappelaient la passion du Christ étaient des heures de deuil pour eux. Aussi terminaient-ils le jeûne au moment de la mort du Christ, à trois heures de l'après-midi, et alors ils célébraient la fête de la communion, c'est-à-dire le rit sacré de la fête avec des agapes solennelles et le δεῖπνον Κυρίου. Les Occidentaux, au contraire, considérant le jour entier comme consacré au deuil, devaient continuer le jeûne, signe du deuil, et ne le terminaient que lors de l'événement heureux de la résurrection. C'est ce jour-là qu'ils célébraient la communion pascale [1], et non le samedi, comme Mosheim l'a prétendu.

C'est une question secondaire que de savoir si les Orientaux terminaient leur jeûne le 14 nisan après la communion pascale, ou s'ils le reprenaient encore une fois, et le poursuivaient jusqu'au jour de la résurrection. Les paroles d'Eusèbe [2], considérées impartialement, sont favorables à la première opinion : car son ἐπιλύεσθαι (cesser) et son ἐπίλυσις (cessation) du jeûne indiquent plutôt un achèvement complet qu'une simple suspension. Malgré cela, Mosheim [3] a voulu démontrer, d'après un passage de

(1) Euseb. *Hist. eccl.* V, 23.
(2) Euseb. V, 23.
(3) *Commentar. de rebus Christianorum ante Const. M.* p. 441.

S. Epiphane [1], que les *audiens*, branche dégénérée des quartodécimans de l'Asie Mineure, jeûnaient de nouveau après leur Pâque. Mais quand même les audiens auraient, en effet, suivi cette coutume, on ne pourrait pas en conclure qu'elle était générale. En second lieu, Mosheim a le premier vu dans ce passage ce qu'il voulait démontrer, et il l'a mal compris, comme nous le verrons en parlant plus tard du parti des audiens.

Cette différence relative au jeûne n'était pas la seule qui existât. Non-seulement le jour de la fin du jeûne n'était pas le même chez les Occidentaux et les Orientaux; mais il n'existait pas une complète uniformité [2] dans le mode (εἶδος) du jeûne, et cette différence remontait aux temps les plus reculés. C'est ce qu'indique S. Irénée dans le fragment de sa lettre au pape Victor, qu'Eusèbe [3] nous a conservé. « Les uns, dit-il, ne jeûnent qu'*un* jour, les autres deux, d'autres encore plusieurs jours. Puis viennent ces mots obscurs : οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινας τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν. Si on place une virgule après τεσσαράκοντα, le sens est celui-ci : « D'autres jeûnent quarante jours, en comptant les heures du jour et de la nuit, » c'est-à-dire qu'ils jeûnaient également le jour et la nuit. C'est ainsi que Massuet a compris ce passage [4]. Mais si on ne met pas de virgule après τεσσαράκοντα, le sens est : « D'autres jeûnent en tout quarante heures de jour et de nuit (peut-être les vingt-quatre heures du vendredi saint et seize heures du samedi); » et cette interprétation a été soutenue par Valois et Böhmer [5]. Gieseler donne une troisième explication. Il propose de lire, au lieu de τὴν ἡμέραν, τῇ ἡμέρᾳ, ou plus exactement συν τῇ ἡμέρᾳ, et traduit par conséquent : « D'autres comptent quarante heures en tout avec leur jour, » c'est-à-dire ils jeûnent le jour qu'ils considèrent comme la Pâque, ou le jour de la mort du Christ, et commencent avec l'heure de la mort (trois heures après midi) un nouveau jeûne de quarante heures jusqu'à la résurrection [6]. Nous ne pensons pas qu'une

(1) Epiphane, *Hæres.* 70, 11.
(2) Irénée dit dans Eusèbe, *Hist. eccl.* V, 24 : Οὐδὲ γάρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περι τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας.
(3) Euseb. V, 24.
(4) Dans les dissertations jointes à son édition de S. Irenée, t. II, *Dissert. II*, art. i, § 23-28, p. 74-77.
(5) Valesii *Annotationes in lib. V Hist. eccles. Eusebii.* — Wilh. Bohmer, *die Chr. Kirchl. Alterhumswissenschaft.*
(6) Gieseler, *Kirchengesch.* 3te Aufl. Bd. I, S. 197 f. note cc.

pareille modification du texte, manquant de toute raison critique, soit admissible; mais nous ne pouvons pas non plus décider absolument entre Massuet et Valois, ce qui heureusement n'est pas nécessaire pour notre recherche principale.

S. Irénée dit clairement que ces différences sur le mode de célébration de la Pâque n'étaient pas nées récemment, qu'elles avaient aussi existé dans l'Église primitive. D'après la traduction de Valois, S. Irénée concluait en disant que cette différence était le résultat de la négligence des pasteurs de l'Église (κρατούντων); mais Massuet a prouvé que cette traduction était inexacte, et a démontré que l'expression κρατεῖν ne veut pas dire ici *régir*, mais *maintenir* (une coutume), et que S. Irénée voulait dire : « Nos ancêtres, à ce qu'il paraît, n'ont pas regardé la chose d'assez près, παρὰ τὸ ἀκριβὲς κρατούντων, et ont ainsi légué à leurs descendants une coutume née par négligence et par ignorance [1]. »

Ce que nous venons de dire démontre déjà que les deux partis dont nous parlons, les Asiatiques et les Occidentaux, étaient les uns et les autres tout à fait établis sur une base chrétienne : car pour les deux la Pâque était une fête également importante et sacrée, et leur différence portait non sur le fond, mais sur la forme. Il en était autrement, comme nous l'avons déjà indiqué, du troisième parti, que, pour abréger, nous nommons le part *ébionitique* ou *judaïque*. Il avait cela de commun avec le parti des Asiatiques, qu'il fixait la célébration de la Pâque d'après le *jour du mois ou de l'année* (l'ιδ'), sans égard au jour de la semaine. Il y avait par conséquent deux partis de quartodécimans, si nous prenons cette expression dans son sens le plus large, c'est-à-dire deux partis qui célébraient ensemble leur fête de Pâque le 14 nisan, qui étaient ainsi d'accord dans ce point extérieur et chronologique, mais qui, quant au fond, différaient *toto cœlo*.

En effet, le parti ébionitique partait de cette proposition que la prescription de la Pâque de l'Ancien Testament n'était point abolie pour les chrétiens; qu'ils *devaient* en conséquence, comme les Juifs, et de la même manière, manger le 14 nisan un agneau pascal dans un festin solennel : ce banquet pascal judaïque était la chose capitale pour eux. Mais les autres quartodécimans, placés

---

(1) Cf. Irenæi *Opp.* éd. Massuet, t. I, p. 340, note 10, et t. II, *Dissert. II*, § 27, p. 76.

à un point de vue chrétien, soutenaient que l'ancien festin pascal était aboli, que le prototype n'existait plus, que ce qu'il avait annoncé, savoir la mort de l'Agneau sur la croix, était réalisé, et que par ce motif le chrétien célèbre non le banquet, mais la mort de son Sauveur [1].

La différence de ces deux partis dépend par conséquent de la question de la force obligatoire de la loi mosaïque. Les quartodécimans ébionites acceptaient, les orthodoxes niaient cette perpétuité, et ces derniers célébraient en conséquence non pas le repas pascal judaïque, mais le jour de la mort du Christ. Les deux partis en appelaient à la Bible. Les ébionites disaient : Le Christ lui-même a célébré la Pâque le 14 nisan : les chrétiens doivent donc la célébrer aussi ce jour-là et de la même manière ; les quartodécimans orthodoxes soutenaient au contraire que le Christ n'avait pas mangé la Pâque dans sa dernière année, mais qu'il avait été le 14 nisan, avant que le temps du repas pascal commençât, et qu'ainsi le 14 nisan est l'anniversaire non du repas pascal, mais de la mort du Christ [2].

L'Asie, ainsi que le dit Eusèbe [3], était le boulevard du quartodécimanisme. Mais ce qu'il entend par l'Asie n'est pas très-clair : car l'Asie signifie tantôt toute une partie du monde, tantôt l'Asie Mineure, tantôt même une portion de celle-ci, savoir l'*Asia proconsularis* ayant Ephèse pour capitale. Eusèbe n'a pris ici le mot Asie dans aucune de ces trois acceptions : car le quartodécimanisme n'était prédominant ni dans toute l'Asie Mineure, ni dans l'Asie entière, puisque, comme le dit Eusèbe lui-même [4], le Pont (en Asie Mineure), la Palestine et l'Osrhoëne suivaient une autre pratique ; et d'un autre côté il n'était pas uniquement restreint à l'Asie proconsulaire : car nous le trouvons aussi en Cilicie, en Mésopotamie, en Syrie, comme le prouve S. Athanase [5]. S. Chrysostome dit même qu'il dominait autrefois aussi à Antioche [6].

---

(1) Cf. *Chronicon paschale*, ed. Dindorf, dans la *Collection des Byzantins*, Bonn, t. I, p. 10, et Weitzel, a. a. O. S. 21.

(2) Cf. les fragments de S. Hippolyte dans le *Chronicon paschale*, ed. Dindorf, t, I, p. 12, et Weitzel, S. 65 f.

(3) Euseb. *Hist. eccles.* V, 24.

(4) Euseb. V, 23.

(5) *Ad Afros Epist.* c. 2, t. I, p. II, p. 713 ed. Bened. Patav. 1777. Du reste Constantin le Grand dit, dans Euseb. *Vita Const.* III, 19, que la Cilicie suivait la pratique de l'Occident.

(6) *Oratio in eos qui pascha jejunant.* (*Opp.* ed. BB. t. I. p. 608, n. 3.)

Mais Eusèbe détermine mieux son expression dans le chapitre suivant [1], où il compte comme, suivant la pratique des quartodécimans, les Eglises de l'Asie (proconsulaire) *et les provinces voisines*. Nous verrons plus tard que, parmi ces quartodécimans de l'Asie Mineure, il n'y avait pas seulement les orthodoxes, mais encore les ébionites, notamment à Laodicée ; si les quartodécimans ne formaient en général que la minorité parmi les chrétiens [2], les ébionites à leur tour ne formaient, à ce qu'il paraît, qu'un faible groupe dans cette minorité.

La grande majorité des chrétiens se réglait toujours dans la célébration de la Pâque d'après le jour de la semaine, de sorte que la résurrection était toujours fêtée un dimanche, la mort du Christ toujours un vendredi. D'après ce que dit Eusèbe, ce mode de célébration de la fête de Pâque « était observé, à l'exception des Églises d'Asie, par toutes les autres Églises du monde entier [3], » et il nomme en particulier la Palestine, Rome, le Pont, les Gaules, l'Osrhoëne, Corinthe, la Phénicie et Alexandrie [4]. L'empereur Constantin le Grand affirme que toutes les Églises de l'Est, du Sud et du Nord avaient adopté cette pratique, notamment Rome, toute l'Italie, l'Afrique, l'Égypte, l'Espagne, les Gaules, la Bretagne, la Lybie, l'Achaïe, (la Grèce) ; elle avait été adoptée même dans les diocèses d'Asie, du Pont et de la Cilicie [5]. Ceci ne peut être vrai qu'en partie de la Cilicie et de l'Asie Mineure : car l'Asie Mineure était précisément le foyer des quartodécimans ; et S. Athanase compte formellement la Cilicie parmi les provinces quartodécimanes [6].

Il résulte de ce qui précède qu'il n'est pas tout à fait exact de nommer la pratique pascale de ceux qui se réglaient d'après le jour de la semaine, la *pratique occidentale* : car un grand nombre de provinces de l'Orient avaient aussi adopté ce mode. On pourrait plutôt la nommer l'usage *commun* ou *prédominant*, tandis que le mode quartodéciman, reposant sur une base judaïque, devrait se nommer *ébionite*, et le second mode quartodéciman, qui s'appuyait sur une base chrétienne, aurait le

(1) Euseb. V, 24.
(2) Euseb. *Vita Const.* III, 19; *Hist. eccles.* V, 23.
(3) *Vita Const.* III, 19; *Hist. eccl.* V, 23.
(4) *Hist. eccles.* V, 23 et 25.
(5) Euseb. *Vita Const.* III, 19.
(6) Athan. *Ep. ad Afros*, c. 2.

nom de *johannite.* Les quartodécimans orthodoxes en appelaient en effet surtout, comme nous le voyons par la lettre de leur chef, Polycrates d'Ephèse [1], à l'évangéliste S. Jean, et en partie à l'apôtre Philippe, et ils affirmaient que ces deux apôtres d'une si grande autorité avaient toujours célébré la Pâque le 14 nisan; mais l'usage occidental ou commun se fondait aussi sur l'autorité apostolique des princes des apôtres, Pierre et Paul, qui devaient, d'après eux, avoir établi ce mode de célébration [2].

Tous les partis conservaient du reste l'expression de fête de *Pâque* prise dans l'Ancien Testament, quoique celle-ci ne rappelât spécialement que le *passage de l'ange exterminateur* devant les maisons des Israélites : car פֶּסַח de פָּסַח signifie *passage, transitus* [3] ; d'une manière plus générale, ce mot signifiait la *délivrance de l'Egypte ;* et dans ce sens les chrétiens pouvaient l'employer au figuré. A côté de la forme hébraïque פֶּסַח, la forme aramaïque פַּסְחָא (*Pascha*) prévalut, et c'est ainsi que beaucoup de païens et de chrétiens, qui ignoraient l'hébreu, furent facilement amenés à faire dériver l'expression *Pascha* du verbe grec πάσχειν.

On entendit par le mot de *Pascha* tantôt toute la semaine de la Passion, tantôt les jours que l'on célébrait durant cette semaine, ou bien seulement tel ou tel jour de cette semaine, notamment le jour de la mort du Sauveur. Tertullien, par exemple, dans son livre *de Jejunio* [4], nomme toute la semaine *Pascha,* et dans son livre *de Oratione* [5], il n'appelle ainsi que le vendredi saint. Constantin le Grand parle de même tantôt d'un jour, tantôt de plusieurs jours de Pâque [6]. Il semble aussi comprendre surtout par le mot de Pâque le jour de la mort du Christ; toutefois il nomme le jour de la résurrection non-seulement ἡμέρα ἀναστάσεως [7], mais aussi *πάσχα,* comme cela ressort de toute la teneur du passage d'Eusèbe [8] et de plusieurs autres cités par Suicer [9]. Basile le Grand, par exemple, dans son *Exhortatio ad Baptismum* [10], identifie ἡμέρα

(1) Euseb. V, 24.
(2) Euseb. *Hist. eccles.* V, 23. — Socrat. *Hist. eccles.* V. 22.
(3) *II Mos.* 12, 21. 27.
(4) C. 14.
(5) C. 14.
(6) Dans Euseb. *Vita Const.* III, 18.
(7) Euseb. *Hist. eccles.* V. 23.
(8) Euseb. *Hist. eccles.* V, 23.
(9) Suiceri *Thesaurus e Patribus Græcis,* t. II, p. 622; t. I, p. 304.
(10) Basil. *Orat. XIII.*

τοῦ πάσχα avec μνημόσυνον (le jour de la commémoration) τῆς ἀναστάσεος [1]. Plus tard, on ne sait à partir de quelle époque, pour les distinguer on appela le jour de la mort πάσχα σταυρώσιμον et le jour de la résurrection πασχα αναστάσιμον [2].

Il résulte du passage de Tertullien cité tout à l'heure [3], que l'usage général de l'ancienne Église était de célébrer la Pâque pendant toute une semaine. S. Epiphane le dit encore plus clairement en ces termes [4] : « L'Église catholique ne célèbre pas seulement le 14 nisan, mais toute une semaine ; » et comme il disait cela avec une certaine emphase par opposition aux quartodécimans, on peut présumer que les quartodécimans ébionites ne célébraient que le 14 nisan, c'est-à-dire le jour de la fête du banquet pascal ; que, du moins, les autres jours étaient dans l'ombre par rapport à cette fête principale, ce qui s'accommoderait parfaitement avec leur tendance judaïque. L'observation de la prescription de Moïse sur le repas pascal leur paraissait beaucoup plus importante que la célébration des jours de la mort et de la résurrection du Seigneur.

Quoiqu'il existât une divergence notable entre les trois modes de célébrer la Pâque caractérisés jusqu'à présent, ce fut de l'antagonisme entre le mode johannite et le mode dominant dont on s'aperçut d'abord ; mais comme on était des deux côtés d'accord pour le fond des choses, cette différence chronologique parut moins grave et par conséquent tolérable. S. Irénée nous en donne la preuve, lorsqu'il dit formellement, dans le fragment de la lettre synodale qu'il publia au nom des évêques des Gaules, « que les évêques romains avant Soter, savoir Anicet, Pie, Hygin, Télesphore et Xiste (celui-ci vivait déjà au commencement du IIe siècle), ne suivaient pas, il est vrai, la coutume asiatique, ne la toléraient pas non plus parmi les leurs ; mais que cependant ils demeuraient en paix avec ceux qui venaient à Rome des contrées où régnait une pratique contraire, et qu'ils envoyaient même en signe d'unité la sainte Eucharistie aux évêques (quartodécimans) de ces Églises [5]. »

---

(1) Suic. l. c. t. I, p. 304.
(2) Suiceri, l. c. t. II, p. 621 sq. t. I, p. 304.
(3) Tertull. *De Jejun.* c. 14.
(4) Epiphan. *Hæres.* 50, 3.
(5) Dans Euseb. *Hist. eccl.* V, 24. Il était d'usage, dans l'Église primitive,

Le premier débat relatif à cette divergence et le premier essai fait en même temps pour la faire disparaître, eut lieu lorsque S. Polycarpe vint à Rome voir le pape Anicet, vers le milieu du IIe siècle [1]. On ne peut établir exactement en quelle année; Baronius admet, sans motifs suffisants, l'an 5 de Marc Aurèle, 167 ans après Jésus-Christ [2]. Mais Polycarpe était tellement âgé à ce moment qu'il est difficile de croire qu'il ait entrepris un si long voyage; en outre, Anicet était déjà sur le siége de Rome depuis dix ans, et par conséquent Polycarpe avait pu le visiter bien auparavant [3]. Du reste, Polycarpe se rendit à Rome, non à propos de l'affaire de Pâque, comme Baronius le conclut d'une traduction inexacte du texte d'Eusèbe, mais au sujet d'un autre différend qu'il voulait annuler de concert avec Anicet [4]. Il était certainement le représentant le plus digne de la pratique johannite ou asiatique, étant reconnu pour l'évêque le plus considéré de l'Asie Mineure, et certainement pour le seul disciple encore vivant de S. Jean. On peut présumer qu'il suivait la pratique johannite sur la célébration de la fête de Pâques, car il était évêque de Smyrne, en Asie Mineure, et en outre Polycrate d'Ephèse, cet ardent défenseur du mode johannite, en appelait précisément à Polycarpe dans sa lutte avec le pape Victor [5]. Polycarpe et Anicet se donnèrent réciproquement le baiser de paix et conférèrent ensemble sur la Pâque; mais leurs conférences ne durèrent pas longtemps, Anicet ne pouvant déterminer Polycarpe à abandonner la pratique que « celui-ci avait observée en commun avec l'évangéliste S. Jean. » Anicet ne voulait pas non plus abandonner l'usage de ses prédécesseurs dans l'épiscopat. Malgré cette divergence, ils demeurèrent en union, et Anicet accorda à son hôte une marque de distinction toute particulière à cette époque, en le laissant, lui présent, offrir solennellement le saint sacrifice dans son église. Après cela, ils se séparèrent en paix, et cette paix continua à régner entre les deux partis qu'ils représentaient [6].

---

d'envoyer à Pâques la sainte Eucharistie à des évêques amis; mais le canon 14 du synode de Laodicée l'interdit.

(1) EUSEB. *Hist. eccl.* V, 24.
(2) BARON. ad ann. 167, n. 8 sq.
(3) VALESII *Annotat. in Euseb. Hist. eccl.* V, 24.
(4) EUSEB. *Hist. eccl.* l. c.
(5) EUSEB. l. c.
(6) EUSEB. *Hist. eccl.* V, 24. — Cf. les notes de VALOIS sur ce passage.

Quelques années après ce voyage de Polycarpe, s'éleva la première agitation connue au sujet de la célébration de la Pâque ; elle fut causée par les *quartodécimans ébionites*. Méliton, évêque de Sardes, raconte dans un fragment de ses deux livres περὶ τοῦ Πάσχα, conservé par Eusèbe [1], « que Servilius Paul étant proconsul en Asie et l'évêque Sagaris de Laodicée ayant subi le martyre [2], un vif débat éclata à Laodicée au sujet de la Pâque. » C'était probablement vers l'an 170, époque où florissait Méliton. Ce fragment ne dit pas sur quel point particulier portait le débat ; mais nous l'apprenons par une autre source. Apollinaire d'Hiérapolis, contemporain et compatriote de Méliton, dont il partageait les opinions, écrivit également un ouvrage sur la Pâque, et les deux fragments qui en ont été conservés dans le *Chronicon Paschale*, rapportent : 1° « Ceux-là se trompent qui croient que le Seigneur mangea l'agneau pascal avec ses disciples le 14 nisan, et qu'il mourut le grand jour des pains azymes (le 15 nisan). Ils prétendent que Matthieu le dit ; mais leur opinion n'est pas d'accord avec la loi (ancienne), et les Évangiles (vraisemblablement de S. Matthieu et de S. Jean) seraient en ce cas en contradiction. » 2° « Le 14 nisan est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice ; en place de l'agneau on a ici le Fils de Dieu, etc. [3]. »

Nous voyons par ces deux fragments qu'Apollinaire appartenait aux chrétiens croyant que le Seigneur ne mangea pas l'agneau pascal la dernière année de sa vie, mais qu'il fut crucifié le 14 nisan. Ce qui (chez les Juifs) avait lieu d'une manière figurée le 14 nisan, c'est-à-dire l'immolation de l'agneau, avait été réalisé par la mort de l'Agneau sur la croix, le même 14 nisan de la semaine de la Passion ; le type était donc aboli, et la fête de la mort du Christ avait remplacé la fête de l'ιδ' judaïque. Il pensait qu'en admettant cette donnée, les évangélistes pouvaient être mis d'accord, et qu'on établirait un parallélisme exact entre les faits du Nouveau Testament et les types de l'Ancien [4]. Dans

(1) Euseb. IV, 26.
(2) Cf. Euseb. *Hist. eccl.* V, 24.
(3) *Chronicon paschale*, ed. Dindorf (dans la *Collection des Byzantins*), t. I, p. 13. — Cf. Weitzel, a. a. O. S. 22 ff.
(4)

	Anc. Test.	Nouv. Test.
14 nisan :	Immolation de l'agneau pascal.	Immolation de l'Agneau de Dieu.
16 »	Offrandes des prémices. . .	Prémice des ressuscités.

l'opinion adverse, 1° les Évangiles ne sont pas d'accord; 2° cette opinion ne s'accorde pas avec la loi ancienne. Il ne dit pas pourquoi; mais on peut conclure de ses paroles qu'il voulait dire ceci : « Si le Christ a mangé l'agneau pascal le 14 nisan, sa mort aura eu lieu le 15 nisan, tandis que le type de cette mort n'était que le 14, et par conséquent la résurrection tombe le 17 nisan, tandis que le type ne tombe que le 16. »

La proximité de Hiérapolis et de Laodicée et ce fait que Méliton et Apollinaire vivaient à la même époque, permettent de présumer que le parti attaqué par ce dernier était le même que celui qui se montra à Laodicée, et que combattit Méliton, et de même qu'Apollinaire et Méliton sont associés comme apologistes et lumières de leur temps, ils furent certainement aussi associés dans la controverse pascale. Apollinaire était, comme le prouvent ses fragments, quartodéciman johannite; Méliton l'était de même : car Polycrates en appelait à son autorité [1].

Mais contre qui Apollinaire écrivit-il, et quel était le caractère du parti que lui et Méliton combattirent? Apollinaire ne nous donne aucun détail à cet égard; il indique seulement dans le premier fragment que ses adversaires célébraient le festin pascal le 14 nisan. Ils étaient donc par là même des quartodécimans; mais comme il était lui-même quartodéciman, il faut chercher ailleurs le caractère spécial de ses adversaires, et comme le second fragment insiste vivement sur ce que le 14 nisan « est la vraie Pâque du Seigneur, le grand sacrifice où le Fils de Dieu est immolé à la place de l'agneau judaïque, » on peut conclure assez naturellement que ses adversaires étaient des quartodécimans ébionites, qui célébraient aussi le 14 nisan, il est vrai, mais judaïquement, par le banquet de la Pâque mosaïque [2]. Cela résulte encore plus clairement d'un fragment d'Hippolyte dont nous aurons bientôt à parler.

Du reste, l'écrit de Méliton détermina Clément d'Alexandrie à écrire un λόγος περὶ τοῦ πάσχα, non pour réfuter, mais pour compléter le livre de Méliton. Nous n'avons également de ce livre de Clément que des fragments conservés dans le *Chronicon paschale* [3], et le premier de ces fragments porte :« Le Christ

(1) Dans Euseb. *Hist. eccl.* V, 24.
(2) Vgl. Weitzel, S. 16-59.
(3) *Chronicon paschale,* l. c. p. 14.

mangea toujours dans ses premières années l'agneau pascal avec ses disciples, mais non dans sa dernière année, dans laquelle il fut lui-même l'agneau immolé sur la croix. » Le second fragment porte : « Le Christ est mort le 14 nisan, et après sa mort, le soir de ce jour, les Juifs célébrèrent leur banquet pascal [1]. » Clément se place ici entièrement au point de vue d'Apollinaire, et son écrit prouve que les adversaires d'Apollinaire existaient encore quelques dizaines d'années plus tard.

Après un temps assez long, S. Hippolyte les combattit dans deux fragments également conservés dans le *Chronicon paschale* [2]. Il dit expressément : « La controverse dure encore, car quelques-uns soutiennent à tort que le Christ a mangé la pâque avant sa mort, et *que par conséquent nous devons le faire aussi*. Mais le Christ, lorsqu'il souffrit, ne mangea plus la pâque légale : car il était la pâque annoncée d'avance qui eut ce jour-là son accomplissement. » Ce fragment d'Hippolyte est tiré de son écrit contre les hérésies [3], et par conséquent on comptait dès lors, et avec raison, les quartodécimans ébionites parmi les hérétiques. Il dit de nouveau dans le second fragment de son écrit sur la Pâque : « Le Christ ne mangea pas la pâque avant sa mort, il n'en aurait pas eu le temps [4]. »

Il ne faut pas s'étonner de ce qu'un évêque italien, comme l'était Hippolyte, ait cru nécessaire de combattre le parti ébionitique, car ce parti n'était pas restreint à la Phrygie (Laodicée) et à d'autres contrées de l'Asie Mineure, mais il avait trouvé des défenseurs jusqu'à Rome, et Hippolyte était prêtre de l'Église romaine ; il fut même pendant quelque temps évêque schismatique de Rome [5]. Eusèbe [6] dit en effet : « Au temps des montanistes plusieurs sectes s'élevèrent à Rome, qui avaient pour chefs l'une le prêtre Florinus, l'autre Blastus. » Il ne fait pas connaître leur doctrine; mais il dit que Florinus fut déposé, et que tous deux avaient séduit beaucoup de fidèles.

(1) Vgl Weitzel, a. a. O. S. 18 u. 60 f.
(2) I, 12 sq.
(3) Πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις, comme dit la *Chronique pascale*, l. c. On entend par là le Σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων, et Dollinger a prouvé que ce livre n'est point identique avec les Φιλοσοφούμενα (*Hippolytus Callistus*). S. 7 ff.
(4) Vgl. Weitzel, a. a. O. S. 66 f.
(5) Cf. Dollinger, *Hippolytus Callistus*, S. 100 f.
(6) Euseb. *Hist. eccl.* V, 15.

Il ajoute[1] : « Irénée écrivit contre Florinus un livre *de Monarchia*, et contre Blastus un autre livre *de Schismate*; » et cette fois encore il ne rend pas compte de la doctrine de Blastus. Nous n'avons de plus amples renseignements que dans le supplément apocryphe au livre de Tertullien *de Præscriptione*[2], où il est dit au chapitre 53e : *Est præterea his omnibus* (à Marcion, à Tatien, etc.) *etiam Blastus accedens, qui latenter Judaismum vult introducere.* D'après ce texte Blastus était un judaïsant, ayant des tendances analogues à celles des quartodécimans ébionites de l'Asie Mineure (surtout de Laodicée)[3]. Si Blastus chercha, vers 180, à introduire aussi le quartodécimanisme ébionitique en Italie et à Rome même, on peut sans peine s'expliquer l'aversion du pape Victor pour les quartodécimans en général, et sa vivacité dans sa controverse avec Polycrate et les asiatiques.

Nous arrivons ainsi à la *seconde époque* de la controverse pascale. Dans la première, nous avons vu les deux usages de l'Église, l'usage johannite et l'usage dominant, exister l'un à côté de l'autre, se supporter et n'entrer en lice que contre le parti ébionitique. Maintenant les deux tendances chrétiennes vont se trouver en conflit. Ce fut probablement le pape Victor qui occasionna la lutte; les menées de Blastus eurent sans doute pour résultat de l'indisposer contre les quartodécimans, et de l'amener à défendre la célébration de la fête le 14 nisan. Il écrivit en 196, dit la *Chronique* de S. Jérôme, aux évêques les plus éminents de tous les pays, les engageant à réunir des synodes dans leurs provinces et à introduire par leur entremise le mode occidental de la célébration pascale. Ces lettres, par exemple celles à Polycrate d'Ephèse, renfermaient aussi des menaces en cas de résistance[4]. De nombreux synodes se réunirent en effet, ainsi que nous l'apprend Eusèbe[5], et tous, à l'exception de ceux de l'Asie Mineure, déclarèrent unanimement « qu'il était de règle dans l'Église de ne célébrer que le dimanche le mystère de la Résurrection. » Ils firent connaître cette déclaration à tous les fidèles

(1) Euseb. c. 20, l. c.
(2) Cf. les notes de Rigault, ad c. 45.
(3) Weitzel prouve (S. 87) très-bien contre Gieseler et Schwegler que Blastus n'était pas un montaniste.
(4) Cf. la réponse de Polycrate à Victor dans Euseb. *Hist. eccl.* V. 24.
(5) Euseb. V, 23.

par des lettres synodales [1]. Eusèbe [2] avait encore plusieurs de ces lettres synodales sous les yeux, notamment celle des synodes de Palestine présidés par Théophile évêque de Césarée et par Narcisse évêque de Jérusalem; de plus celles des évêques du Pont présidés par Palma, des évêques des Gaules par S. Irénée, des évêques de l'Osrhoene, et enfin la lettre particulière de Bacchylle évêque de Corinthe [3]. Ils se prononçaient unanimement dans le sens de Victor, sauf Polycrate évêque d'Ephèse. Celui-ci avait aussi présidé un synode composé d'un grand nombre d'évêques de sa province. Tous, dit Polycrate, approuvèrent la lettre qu'il leur proposa d'écrire au pape Victor et qu'Eusèbe nous a conservée [4] : « Nous célébrons, dit-il dans cette lettre remarquable, le vrai jour, sans rien ajouter ni rien retrancher, » et il en appelle pour justifier sa pratique, comme nous l'avons déjà vu, à l'apôtre Philippe, qui était mort à Hiérapolis, à S. Jean l'Évangéliste, à Polycarpe, etc., etc., qui tous avaient célébré la Pâque le quatorzième jour après la nouvelle lune. Sept de ses propres parents avaient été avant lui évêques d'Ephèse et avaient observé la même coutume. « Parvenu à l'âge de soixante-cinq ans, Polycrate ne craignait plus, disait-il, aucune menace, car il savait qu'on doit obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes [5]. »

Là-dessus, dit Eusèbe en continuant son récit, le pape Victor voulut excommunier (ἀποτέμνειν πειρᾶται) les Églises d'Asie et des provinces voisines, et il adressa à cet effet une encyclique à tous les chrétiens de ces contrées. Les paroles d'Eusèbe peuvent être aussi comprises dans ce sens que Victor lança réellement la sentence d'excommunication sur ces Églises, et c'est dans ce sens que les a comprises l'historien Socrate [6]; mais il est plus exact de dire, comme l'a démontré Valois [7], que le pape eut la pensée d'excommunier les Asiatiques, et qu'il fut retenu dans la réalisation de ce projet notamment par S. Irénée. Eusèbe dit en effet : Il *chercha à les exclure*. Il ajoute : « Cette disposition de Victor ne plut pas à d'autres évêques, qui l'exhortèrent à travailler

(1) V. sur ces synodes, plus haut, § 2 et suiv.
(2) Euseb. l. c.
(3) V. plus haut, même §.
(4) Euseb. V, 24.
(5) V. plus haut, même §.
(6) Socrat. V, 22.
(7) Dans ses remarques sur Euseb. V, 24.

plutôt à rétablir et à conserver la paix. Les lettres dans lesquelles ils le blâment sérieusement existent encore. » Cependant Eusèbe ne donne que la lettre de S. Irénée, lequel, quoique né en Asie Mineure, déclara que la résurrection du Sauveur devait être célébrée un dimanche; mais exhorta aussi Victor « à ne pas retrancher de la communion toute un groupe d'Eglises qui ne faisaient qu'observer une ancienne coutume. Il lui rappelle que ses prédécesseurs ont jugé cette différence avec bien plus de douceur, et qu'en particulier le pape Anicet en conféra amicalement avec Polycarpe, évêque de Smyrne [1]. » Eusèbe remarque ici qu'Irénée était, comme son nom l'indique, devenu εἰρηνοποῖος, et qu'il adressa à cette occasion et dans ce sens des lettres non-seulement à Victor, mais à d'autres évêques [2].

Ainsi ce débat n'amena pas le résultat qu'aurait désiré Victor, c'est-à-dire une pratique uniforme; cependant, à la suite de ces explications et de ces négociations, quelques Églises de l'Asie renoncèrent, à ce qu'il paraît, à leur coutume, et adoptèrent celle de l'Occident, comme l'ont conclu Massuet [3] et Valois [4] de la lettre publiée par Constantin après la clôture du synode de Nicée, et dans laquelle il dit : « L'Asie (quelques-unes de ses Églises sans doute), le Pont et la Cilicie ont adopté la coutume générale [5]. » Ceci ne peut s'appliquer qu'à une partie de la Cilicie, vu que, d'après le témoignage de S. Athanase, la coutume des quartodécimans y régnait.

Ainsi jusqu'à ce moment la controverse ne portait que sur ces deux points : 1° fallait-il fixer la fête d'après le jour de la semaine ou d'après celui du mois? 2° quand devait cesser le jeûne?

Mais au IIIe siècle, au moment où nous sommes parvenus, une difficulté nouvelle tenant à des calculs astronomiques vint compliquer le débat.

Nous avons vu que, chez les Asiatiques comme chez les Occidentaux, la Pâque était déterminée par le 14 nisan, avec cette

---

(1) Voy. plus haut, au commencement de ce paragraphe.
(2) Cf. TELLER, *Pars actorum inter Asiaticas et reliquas Ecclesias super controverso sacrorum Paschatos tempore*. Helmst, 1767.
(3) *Opp.* S. IRENÆI, t. II, p. 73, n. 19.
(4) Dans ses observ. sur EUSEB. V, 23.
(5) EUSEB. *Vita Const.* III, 19.
(6) ATHANASII *Ep. ad Afros*, c. 2, et *de Synodis Arimin. et Seleuc.* c. 5. *Opp.* ed. Bened. Patav. 1777, t. I, p. II, p. 574 et 713.

différence seulement que les Asiatiques célébraient toujours la Pâque ce jour-là même, tandis que les Occidentaux la célébraient le dimanche suivant (le dimanche de la Résurrection était pour eux la fête la plus importante). Mais alors cette question se présenta : Quel jour précis tombe dans l'année le 14 nisan? ou comment concilier cette *date lunaire* du 14 nisan avec l'*année solaire*? L'année ecclésiastique des Juifs, dont le premier mois se nomme nisan, commence au printemps. Au commencement du printemps, et en particulier vers l'équinoxe, l'orge est mûre en Palestine : c'est pourquoi le mois de nisan se nomme aussi le *mois des gerbes*, et la grande fête du mois de nisan, la Pâque, est en même temps la fête de la moisson, dans laquelle la première gerbe d'orge est offerte à Dieu en prémices [1]. D'après cela le 14 nisan arrive à peu près avec la pleine lune après l'équinoxe du printemps, et quoique l'année lunaire des Juifs soit plus courte que l'année solaire, ils comblaient ce déficit par un mois intercalaire, de sorte que le 14 nisan tombait toujours à la même époque [2]; elle était d'ailleurs à peu près fixée par la maturité de l'orge.

Plusieurs Pères de l'Église s'appuyaient surtout sur ce fait que la Pâque avait été célébrée par les anciens Hébreux et par les contemporains du Christ toujours après l'équinoxe, pour ordonner de continuer à célébrer cette fête après le commencement du printemps ; ils faisaient remarquer que les Juifs avaient toujours déterminée l'ιδ' de cette manière jusqu'à la chute de Jérusalem. La pratique défectueuse de ne pas fixer l'ιδ' d'après l'équinoxe ne s'était introduite chez eux qu'après cet événement.

On voit clairement ce qui résultait de cette ordonnance. Celui qui l'observait ne pouvait plus désormais régler sa Pâque d'après le 14 nisan des Juifs qu'autant que ce jour tombait *après* l'équinoxe. Si le 14 arrivait chez les Juifs avant l'équinoxe, les chrétiens devaient dire : Les Juifs célèbrent cette fois le 14 nisan à une fausse date, un mois trop tôt ; ce n'est pas la pleine lune *avant*, mais la pleine lune *après* l'équinoxe qui est la vraie pleine lune de nisan. Nous disons *pleine lune*, car le 14 nisan était

(1) Ideler, *Handbuch der Chronologie*, Bd. I, S. 486, 487, 490.
(2) Ideler, a. a. O. Bd. I, S. 488, 490.

toujours nécessairement pleine lune, puisque chaque mois des Juifs commençait avec la nouvelle lune. Dans ce cas, les chrétiens célébraient leur Pâque un mois plus tard que les Juifs et la fixaient d'après la première pleine lune *après* l'équinoxe du printemps.

De là il résultait :

1° Que si un quartodéciman johannite[1] se réglait d'après l'équinoxe, il célébrait toujours sa Pâque exactement *le jour de la pleine lune après l'équinoxe* du printemps, sans s'inquiéter quel jour de la semaine il tombait et s'il coïncidait avec le 14 nisan des Juifs;

2° Que si un Occidental se réglait aussi d'après l'équinoxe, il célébrait toujours sa Pâque le *dimanche après* la première pleine lune qui suivait l'équinoxe du printemps; si la pleine lune tombait un dimanche, il célébrait sa Pâque non ce dimanche-là, mais seulement le dimanche suivant, et cela parce que le jour de la résurrection, par conséquent sa Pâque, devait avoir lieu non le jour même de l'ιδ' (jour de la mort du Christ), mais *après* l'ιδ'.

Nous verrons tout à l'heure que cette dernière manière de compter pour régler la célébration de la fête de Pâque fut adoptée par beaucoup d'Occidentaux, sinon par tous; mais on ne peut constater si beaucoup d'Asiatiques firent de même. Le 7e canon (8) dit apostolique n'ordonnait d'ailleurs que d'une manière tout à fait générale de célébrer la Pâque *après* l'équinoxe du printemps.

En abandonnant la manière de compter des juifs, les chrétiens eurent naturellement beaucoup plus de peine à déterminer l'époque de leur Pâque. Il fallut faire des calculs spéciaux pour connaître l'époque de la Pâque, et le plus ancien compte connu sur ce point est celui d'*Hippolyte*, disciple de S. Irénée, qui a été désigné par erreur comme évêque de Portus, mais qui, dans le fait, devint au commencement du IIIe siècle prêtre de Rome et anti-évêque de Rome environ de l'an 220 à 235 [2]. Eusèbe [3] dit de lui que, dans son livre sur la Pâque, il fit un comput et se

---

(1) Les quartodécimans ébionites se réglaient tout à fait d'après la manière de compter des Juifs de cette époque.
(2) PHOTII. *Biblioth.* cod. 121. — DOLLINGER, a. a. O. S. 249.
(3) EUSEB. VI, 22.

basa pour le faire sur un canon de seize ans. On ne savait rien de plus de ce calcul et de ce canon, lorsqu'en 1551 on découvrit sur la route de Tivoli, non loin de l'église de Saint-Laurent, la statue en marbre d'un évêque assis dans sa chaire. Elle est actuellement dans la bibliothèque du Vatican. On reconnut que c'était celle de S. Hippolyte, parce que le texte des ouvrages de S. Hippolyte était écrit sur le dos de la chaire. Sur le côté droit de cette chaire est une table des pleines lunes de Pâque, calculées pour une période de cent douze ans (de 222 à 333 après Jésus-Christ); sur le côté gauche, une table des dimanches de Pâque pour la même période, et pour l'une et l'autre table, la base du calcul est le cycle de seize ans mentionné par Eusèbe; de telle sorte que, conformément à ce calcul, après seize ans la pleine lune de Pâque tombe le même jour du mois et non de la semaine, et qu'après cent douze ans elle tombe toujours le même jour du mois et de la semaine. Ideler remarque avec raison qu'Hippolyte aurait pu abréger son calcul de moitié, puisque d'après ce calcul la pleine lune revient tous les huit ans le même jour du mois, et que tous les cinquante-six ans elle retombe sur le même jour du mois et de la semaine[1].

Abstraction faite de ce point, Hippolyte a posé les principes suivants :

1. Le jeûne ne doit cesser que le dimanche. Ceci est formellement dit dans l'inscription de la première table (gravée sur le côté droit de la chaire)[2].

2. Le dimanche est le jour principal pendant lequel doit se faire la communion de la fête, et c'est le vendredi que doit se célébrer la fête de la mort du Christ. Il est établi par là que c'est le dimanche qui donne la mesure, qu'il faut célébrer la fête de la communion le dimanche et la fête de la mort du Christ le vendredi.

3. Hippolyte plaçant toujours l'ιδ' après le 18 mars, il est hors de doute qu'il prit le 18 mars pour le temps de l'équinoxe, et que cette époque fut pour lui la base de son calcul pascal.

4. Si l'ιδ' tombait un vendredi, il célébrait ce jour-là le vendredi saint; si l'ιδ' tombait un samedi, il ne célébrait pas la

(1) Ideler, a. a. O. Bd. II, S. 222.
(2) Vgl. Weitzel, a. a. O. S. 200.

Pâque le lendemain, mais il la retardait de huit jours (c'est ce qui arriva l'année 222). De même si l'ιδ' tombait un dimanche, ce n'était pas ce dimanche, mais le suivant, qui était pour lui le dimanche de Pâque (par exemple en 227).

Hippolyte étant un disciple de S. Irénée et l'un des docteurs les plus considérés de l'Église de Rome ; nous pouvons donc regarder son calcul pascal comme faisant exactement connaître la combinaison des Occidentaux, et particulièrement de l'Église de Rome sur ce point.

L'Église d'Alexandrie ne célébrait aussi la Pâque qu'après l'équinoxe ; c'est ce que dit formellement le grand évêque Denys dans une lettre pascale, aujourd'hui perdue, et dont parle Eusèbe [1]. D'après ce dernier, Denys aurait aussi publié un canon pascal de huit ans ; à Alexandrie la ville des astronomes, il était du reste facile à l'évêque Denys de faire un comput plus exact que celui d'Hippolyte, qui avait cependant bien traité la question pour un certain nombre d'années [2].

Mais Denys fut à son tour surpassé par un autre Alexandrin, *Anatole*, évêque de Laodicée en Syrie. Depuis 270, il composa sur la fête de Pâque [3] un écrit dont Eusèbe a conservé un fragment [4]. Il découvrit le cycle pascal de dix-neuf ans et le commença avec l'année 277, probablement parce que ce fut l'année où il établit son calcul.

1. Anatole part du principe que les anciens Juifs ne célébraient la Pâque qu'après l'équinoxe, et par conséquent que la Pâque chrétienne ne devait jamais avoir lieu qu'après l'équinoxe du printemps.

2. Il prend pour équinoxe le 19 mars [5].

3. Il ne dit rien de l'ancienne question relative au jeûne et au moment où il finit ; mais il est évident qu'en sa qualité d'Alexandrin il suivait la pratique dominante (et non celle de l'Asie).

Ce cycle de dix-neuf ans subit bientôt diverses modifications avec lesquelles il fut généralement adopté dans Alexandrie, dès

---

(1) Euseb. VII, 20.
(2) C'est la juste remarque de Ideler, *Handb. der Chron.* II, 224 u. 226.
(3) Euseb. VII, 32, 33.
(4) Vgl. Ideler, a. a. O, II, 227 ff. et les annotations (cette fois en majeure partie erronées) du P. Petau, *ad Epiph. Hæres.* 51, t. 2, p. 188 sq.
(5) Ideler, II, 228.

le temps de Dioclétien. La principale de ces modifications consistait en ce que les Alexandrins plaçaient l'équinoxe non au 19, mais au 21 mars, ce qui était pour l'époque assez exact. En outre, quand l'ιδ' tombait un samedi, ils s'écartaient du calcul d'Anatole et d'Hippolyte, et célébraient Pâque dès le jour suivant, comme nous le faisons actuellement [1]. C'est à Eusèbe de Césarée qu'on attribue l'achèvement complet de ce cycle de dix-neuf ans [2].

Tel était l'état de la question au commencement du IVe siècle, elle fait voir que les différences dans le temps de la célébration de la Pâque étaient à ce moment plus grandes qu'elles ne l'avaient jamais été.

L'introduction de la question de l'équinoxe avait ajouté de nouvelles différences aux anciennes. Non-seulement quelques Asiatiques [3] conservèrent le calcul judaïque alors en usage, de sorte que leur Pâque pouvait tomber *avant* l'équinoxe; mais quelques Occidentaux, ne consultant pas les derniers calculs astronomiques, célébraient la Pâque avant l'équinoxe. De même que les Asiatiques, les quartodécimans occidentaux, qui ne tenaient pas compte de l'équinoxe, célébraient souvent la Pâque plus tôt que le reste de la chrétienté, et se nommaient pour ce motif *protopaschites*. Mais parmi les équinoxialistes eux-mêmes régnait aussi une divergence : car les Alexandrins calculaient la Pâque d'après le cycle de dix-neuf ans et prenaient le 21 mars comme date de l'équinoxe, tandis que les Romains, tant qu'ils suivirent Hippolyte, observèrent le cycle de seize ans (plus tard celui de quatre-vingt-quatre ans) et plaçaient l'équinoxe au 18 mars [4]. Quand la pleine lune tombait le 19 mars, c'était pour les Latins la pleine lune de Pâque, et ils célébraient leur Pâque le dimanche suivant, tandis que pour les Alexandrins cette pleine lune était avant l'équinoxe, et ils attendaient par conséquent une nouvelle pleine lune et célébraient leur Pâque un mois après le jour légal pour les Latins.

Ces graves et nombreuses divergences étaient dans le fait très-regrettables et faisaient naître de nombreuses disputes et des trou-

---

(1) Ideler, II, 220, 234.
(2) Ideler, II, 232.
(3) Weitzel, a. a. O. S. 236.
(4) Ideler, a. a. O. II. 247, 252.

bles fréquents dans les contrées où ces divers modes existaient simultanément. Elles rendaient souvent les chrétiens l'objet des plus amères moqueries de la part des païens [1]. Aussi le concile d'Arles répondait-il parfaitement aux besoins du temps en essayant, en 314, d'établir un accord général sur cette question. Ce synode prescrivit dès son 1er canon que l'on célébrât désormais la Pâque *uno die et uno tempore per omnem orbem*, et que selon la coutume le pape envoyât partout des lettres à ce sujet [2]. Le synode voulut donc faire prédominer partout le mode romain et supprimer tout autre mode, même le mode alexandrin (en supposant que la différence entre le calcul des Alexandrins et celui des Romains fût connu des évêques d'Arles).

Mais les prescriptions d'Arles ne furent pas acceptées partout, et elles ne purent établir l'uniformité dans l'Église; la décision d'un concile œcuménique devint nécessaire, et dans le fait le premier concile œcuménique de Nicée s'occupa de cette affaire. On ignore le détail des débats à ce sujet; nous n'en connaissons que le résultat, tel qu'il est consigné dans l'encyclique du concile [3] et dans la lettre circulaire de l'empereur [4].

Dans le premier document, le concile parle ainsi à l'Église d'Alexandrie et à ses frères bien-aimés d'Egypte, de Libye et de la Pentapole : « Nous vous donnons la bonne nouvelle de l'unité qui a été rétablie quant à la Pâque. En effet, à votre prière, nous avons heureusement élucidé cette affaire. Tous les frères de l'Orient, qui autrefois célébraient la Pâque avec les Juifs, la célébreront désormais en même temps que les Romains, avec nous et avec tous ceux qui de tout temps l'ont célébrée en même temps que nous [5]. »

L'empereur Constantin de son côté annonce à tous ceux qui n'ont pas assisté au concile ce qui suit :

« Lorsque s'éleva la question relative au jour de la Pâque, on pensa généralement qu'il était convenable que tout le monde célébrât cette fête le *même* jour : car que peut-il y avoir de plus beau et de plus juste que de voir cette fête, qui nous donne l'espoir de

---

(1) Epiph. *Hæres.* 70, 14. — Euseb. *Vita Const.* III, 5.
(2) Mansi, *Collect. conc.* t. II, p. 471. — Hard. t. I, p. 263. — Voy. plus haut, p. 169.
(3) Socrates, *Hist. eccl.*, I, 9.
(4) Socrates, l. c. — Théodoret, *Hist. eccl.* I, 10. — Euseb. *Vita Const.* III, 17.
(5) Socrates, I, 9.

l'immortalité, célébrée par tous d'un commun accord et de la même manière. On déclara qu'il était particulièrement indigne de suivre pour cette fête, la plus sainte de toutes, l'habitude (le calcul) des Juifs, qui ont souillé leurs mains du plus effroyable des forfaits et dont l'âme est aveuglée. En rejetant leur coutume [1], nous pouvons transmettre à nos descendants le mode légitime de célébration de la Pâque, que nous avons observé depuis le premier jour de la passion du Christ jusqu'à présent (le mode du jour de la semaine). Nous ne devons par conséquent avoir rien de commun avec le peuple des Juifs : car le Sauveur nous a montré une autre voie ; notre culte suit un autre cours plus légitime et plus convenable (l'ordre des jours de la semaine), et par conséquent, en adoptant unanimement ce mode, nous voulons, très-chers frères, nous soustraire à la détestable compagnie des Juifs ; car il est véritablement honteux pour nous de les entendre se vanter que, sans eux, nous ne pourrions pas célébrer cette fête. Comment pourraient-ils être dans le vrai, eux qui, après la mor tdu Seigneur, ne se sont plus laissé conduire par la raison mais bien par une passion insensée ? Ils ne possèdent pas la vérité dans cette question de la Pâque : car, dans leur aveuglement et leur répugnance pour toute amélioration, ils célèbrent souvent deux Pâques dans la même année [2]. Nous ne saurions imiter ceux qui sont ouvertement dans l'erreur. Comment donc irions-nous suivre ces Juifs, que l'erreur aveugle incontestablement ? car célébrer deux fois la Pâque en une année est tout à fait inadmissible. Mais quand même il n'en serait pas ainsi, ce serait encore pour vous un devoir de ne pas souiller votre âme en communiquant avec d'aussi méchantes gens (les Juifs). En outre, songez bien que dans une affaire aussi importante, et au sujet d'une solennité si grande, il ne doit y avoir aucune division. Le Sauveur ne nous a laissé qu'un jour de fête de notre rédemption, c'est-à-dire de sa sainte passion, et il n'a voulu (fonder) qu'une seule Église catholique. Songez donc combien il est inconvenant que le même jour les uns observent le jeûne, tandis que les autres s'asseoient à un banquet [3], et qu'après les jours de

(1) Il faut lire ἔθους et non pas ἔθνους, comme le porte la publication faite à Mayence de l'édition de Valois.

(2) Quand l'ιδ' tombait avant l'équinoxe, les Juifs célébraient leur Pâque aussi avant l'équinoxe; mais comme alors la nouvelle année *solaire* n'avait pas encore commencé, les Juifs avaient célébré deux Pâques dans le courant d'une année solaire (d'un printemps à un autre).

(3) Supposez que l'ιδ' tombât un vendredi, les quartodécimans ébionites

Pâque les uns soient dans la joie des fêtes lorsque les autres sont encore dans un jeûne rigoureux [1]. C'est pourquoi la divine Providence veut que cette manière de faire soit rectifiée et qu'elle soit réglée d'après un mode uniforme; tous, je l'espère, seront d'accord sur ce point. Comme d'un côté c'est pour nous un devoir de n'avoir rien de commun avec les meurtriers du Christ, et comme, de l'autre, cette coutume, déjà suivie par les Églises de l'Ouest, du Sud, du Nord et par quelques-unes de l'Est, est la plus acceptable, il a paru bon à tous (et je me suis porté garant de votre assentiment) que vous l'acceptiez avec joie, puisqu'elle est suivie à Rome, en Afrique, dans toute l'Italie, l'Egypte, l'Espagne, les Gaules, la Bretagne, la Lybie, toute l'Achaïe, dans les diocèses d'Asie, du Pont et de Cilicie. Vous devez considérer 1° que le nombre des Églises de ces provinces forme la majorité, 2° qu'il est juste de demander ce que la raison approuve, 3° que nous ne devons avoir rien de commun avec les Juifs. Pour le dire en résumé, le jugemenut unanime de tous a décidé que la très-sainte fête de Pâque serait célébrée partout le même jour, et il ne convient pas que la sainteté de cette solennité soit ternie par nos divisions. Puisqu'il en est ainsi, acceptez avec joie la grâce divine et ce commandement véritablement divin, car tout ce qui arrive dans les assemblées des évêques doit être regardé comme provenant de la volonté de Dieu. Faites connaître à vos frères ce qui a été décrété, fêtez ce très-saint jour conformément au mode indiqué; nous pourrons ainsi célébrer ce saint

---

célébraient ce jour-là le festin de Pâque, les catholiques au contraire jeûnaient rigoureusement. Mais parmi les orthodoxes il se pouvait aussi que les uns fussent tenus au jeûne tandis que les autres s'en croyaient dispensés. Les quartodécimans johannites finissaient (voy. plus haut, au commencement du §) leur jeûne l'après-midi de l'ιδ', ainsi par exemple le jeudi, tandis que les Occidentaux continuaient à jeûner jusqu'au dimanche. Enfin les Occidentaux eux-mêmes, ou les partisans de la pratique dominante, n'étaient pas tout à fait d'accord entre eux; les uns, en effet, comme les protopaschites, n'observaient pas l'équinoxe, ou bien la plaçaient à un jour faux: ils pouvaient par conséquent, comme nous l'avons déjà démontré, jeûner et célébrer leur Pâque un mois avant les autres; dans ces cas-là, ils jeûnaient quand les autres n'étaient tenus à aucune pénitence, et ils finissaient ensuite leur carême quand il commençait à peine pour les autres chrétiens.

(1) Quand, par exemple, les protopaschites avaient célébré leur Pâque, leur jeûne était terminé, tandis que les équinoxialistes étaient encore en carême. En outre, les quartodécimans johannites et ébionites terminaient leur carême et célébraient leur Pâque à l'ιδ' et pouvaient par conséquent faire des banquets, tandis que les Occidentaux continuaient à jeûner jusqu'au dimanche.

jour de Pâques en même temps, s'il m'est donné, comme je le désire, de me réunir à vous ; nous pourrons nous réjouir tous ensemble en voyant que la puissance divine s'est servi de notre intermédiaire pour détruire la méchanceté du démon, et en voyant aussi fleurir au milieu de nous la foi, la paix et l'union [1]. »

Nous ne trouvons pas d'autres détails dans les actes. Mais il est facile de le comprendre; les Pères du concile ont pris pour base de leur décision le comput le plus généralement admis parmi les chrétiens orthodoxes, c'est-à-dire celui qui réglait l'ιδ' d'après l'équinoxe et le dimanche de Pâques d'après l'ιδ'. Nous avons sur ce point une lettre de Constantin qui fait clairement connaître la pensée du concile : car, d'après cette lettre, le synode exige 1° que la Pâque soit toujours un dimanche (il se sépare donc des quartodécimans), et 2° qu'elle ne soit jamais célébrée en même temps que celle des juifs. Il résulte de cette seconde décision que, d'après le synode, si l'ιδ' tombait un dimanche, on ne devait pas célébrer la Pâque ce dimanche, mais bien huit jours après. Et cela pour deux motifs : 1° parce que l'ιδ' indique seulement le jour de la mort du Seigneur, et que la fête de la Résurrection doit suivre ce jour, et non pas coïncider avec lui ; 2° parce que, dans les années où l'ιδ' tombe un dimanche, les chrétiens célébreraient leur Pâque en même temps que les juifs, ce que le synode voulait éviter. La troisième décision prise à Nicée tendait à défendre aux chrétiens de célébrer deux fois la Pâque dans une même année ; c'est-à-dire, que le synode demandait de tenir compte de l'équinoxe dans tous les calculs sur la Pâque.

A mon avis, il est hors de doute que Constantin a uniquement inséré dans sa lettre, qui a toutes les apparences d'une lettre synodale, les décisions réellement prises par le synode; ce point indubitable une fois admis, il faut bien reconnaître aussi que le synode a dû donner les règles pour déterminer le jour de la Pâque. Il n'a peut-être pas exposé *ex professo* les principes qui sont la base des trois décisions énumérées plus haut, mais en somme toutes ses décisions les mettaient suffisamment en relief. Ideler a prétendu [2] « que la règle clairement énoncée dans S. Epiphane [3]

(1) Euseb. *Vit. Const.* III, 18-20.
(2) Ideler, II, 207.
(3) Epiph. *hær.* 50, 3, et 70, 11.

n'avait pas été positivement donnée par le concile de Nicée. » Cette opinion n'est pas fondée, à moins qu'Ideler ne joue sur le mot positivement : car Epiphane donne comme base de son comput les trois mêmes règles déjà posées par le concile de Nicée : l'observation de l'équinoxe, le placement de l'ιδ' après l'équinoxe et le placement du dimanche après l'ιδ'). Ideler me paraît avoir trop facilement accepté les idées du livre II de Christian Walch : *Decreti Nicæni de Paschate explicatio*, qui sont opposées aux nôtres.

On peut se demander si le concile a voulu donner le pas au comput romain sur le comput alexandrin. L'un et l'autre reposaient sur les trois règles acceptées par le concile, mais les Romains regardaient le 18 mars et les Alexandrins le 21 mars comme le *terminus a quo* le plus extrême de la pleine lune de Pâque. D'après Ideler, le synode n'a pas eu égard à cette différence et paraît même l'avoir complétement ignorée[1]. Les actes du concile ne laissent pas voir, en effet, qu'il ait eu conscience de cette différence ; la teneur de la lettre de Constantin semble, au contraire, autoriser l'opinion émise par Ideler. La lettre synodale dit en effet : « A l'avenir tous célébreront la Pâque avec les Romains, avec nous et avec tous, etc.; » et Constantin suppose que la manière de célébrer la Pâque des Romains et des Egyptiens, par conséquent des Alexandrins, est identique. Cependant la grande importance de la question de la Pâque et la valeur particulière qu'elle avait à l'époque du concile de Nicée ne permettent guère de supposer que les différences du comput romain et du comput alexandrin aient été complétement ignorées par une si grande assemblée, composée de tant de membres distingués et de députés des Eglises de Rome et d'Alexandrie. Il est bien plus rationnel d'admettre que ces différences ont été connues, mais qu'elles ont été passées sous silence sans longue discussion ; agir ainsi était du reste une nécessité si l'on voulait arriver à une complète uniformité sur la question de la Pâque, et ce que nous disons là n'est pas une pure hypothèse, car nous lisons dans Cyrille d'Alexandrie : « Le synode général a unanimement décrété que, puisque l'Eglise d'Alexandrie était versée dans ces connaissances, elle annoncerait tous les ans par lettres à l'Eglise romaine le jour où tombaient les calendes ou l'ιδ', c'est-à-dire le jour où devait se célébrer la Pâque;

(1) Ideler, II, 238

toute l'Eglise apprendrait ensuite l'époque de cette fête par l'entremise de l'autorité apostolique (de l'évêque de Rome)[1].

Le pape Léon 1er s'exprime de la même manière dans sa lettre à l'empereur Marcien; il dit : *Studuerunt itaque sancti Patres* (il entend bien certainement par là, quoiqu'il ne le dise pas ouvertement, les Pères de Nicée) *occasionem hujus erroris auferre, omnem hanc curam Alexandrino episcopo delegantes* (*quoniam apud Ægyptios hujus supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia*), *per quem quotannis dies prædictæ solemnitatis Sedi apostolicæ indicaretur, cujus scriptis ad longinquiores Ecclesias indicium generale percurreret*[2]. Si le pape Léon est dans le vrai, ce texte nous apprend deux choses : 1° que le synode de Nicée donna au comput alexandrin le pas sur le comput romain, tandis que le contraire avait été décrété à Arles; 2° que le synode prit un moyen terme tout à fait propre à aplanir les difficultés, en prescrivant à l'Eglise d'Alexandrie d'annoncer le jour de la Pâque à l'Eglise de Rome et à celle de Rome de le faire connaître à toute l'Eglise.

Un autre renseignement tiré de S. Ambroise s'accorde très-bien avec ce que dit S. Léon. S. Ambroise dit en effet que, sur l'avis de plusieurs mathématiciens, le synode de Nicée avait adopté le cycle de dix-neuf ans[3]. Or, ce cycle de dix-neuf ans est le cycle alexandrin, et en effet, en chargeant l'Eglise d'Alexandrie d'indiquer tous les ans à l'Eglise romaine le jour de la Pâque, il adoptait par le fait même le cycle alexandrin[4].

E. Dupin a donc pris une peine inutile, quand il a voulu prouver que les Pères de Nicée avaient simplement donné occasion d'adopter ce canon[5]. Les bénédictins de Saint-Maur ont aussi interprété d'une manière trop vague ces paroles de S. Ambroise, en lui faisant dire que les Pères de Nicée avaient, il est vrai, parlé de ce cycle, mais qu'ils n'en avaient pas positivement prescrit l'usage[6].

---

(1) Le *Prologus paschalis* de Cyrille, dans lequel se trouve ce passage, n'existe plus qu'en latin; il a été édité par Petau (*Doctrina tempor.* t. II, append. p. 502), et par Bucherius (*Doctrina tempor.* p. 481) et commenté par Van der Hagen (*Observationes in prolog.*), p. 41. Vgl. Ideler, II, 258 f.

(2) *Ep.* 121 (alias 94. éd.) Baller, t. I, p. 1228.

(3) *Ep. ad. Episcopos per Æmiliam.* Opp. t. II, p. 880. Vgl. Ideler, II, 211.

(4) Ideler, II, 212.

(5) Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs eccl.* t. II, p. 316, ed. Paris, 1693.

(6) Denys le Petit s'est exprimé comme S. Ambroise. Vgl. Ideler, II, 212.

Il est assez remarquable que le synode n'ait pas inséré parmi ses canons la décision prise par lui sur la célébration de la fête de Pâque ; aucun des canons du concile, pas même de ceux qui ont une authenticité douteuse, ne traite de cet objet. Peut-être le synode a-t-il voulu ménager ceux qui n'étaient pas prêts à abandonner immédiatement les pratiques du quartodécimanisme ; il s'est refusé à anathématiser une pratique qui s'était perpétuée depuis les temps apostoliques dans plusieurs Eglises orthodoxes [1].

Les divergences sur la manière de déterminer l'époque de la Pâque ne disparurent pas, en effet, après le concile de Nicée.

Alexandrie et Rome ne purent pas s'entendre, soit que l'une de ces deux Églises ait négligé de faire le comput pascal, soit que l'autre l'ait regardé comme inexact. Il est de fait, comme le prouve l'ancienne table pascale de l'Eglise romaine [2], que le cycle de quatre-vingt-quatre ans continua à être employé à Rome comme par le passé ; or, ce cycle différait sur plusieurs points du cycle alexandrin et ne s'accordait pas toujours avec lui pour déterminer l'époque de la Pâque. En effet, *a*) les Romains se servaient d'une autre méthode que les Alexandrins : ils calculaient par épacte, et en partant de la *feria prima* de janvier [3]. *b*) Les Romains se trompaient en plaçant la pleine lune un peu trop tôt, tandis que les Alexandrins la plaçaient un peu trop tard [4]. *c*) A Rome l'équinoxe était supposé tomber le 18 mars, tandis que les Alexandrins le plaçaient au 21 mars. *d*) Enfin les Romains différaient encore en cela des Grecs : ils ne célébraient pas la Pâque le lendemain quand la pleine lune tombait le samedi.

L'année même qui suivit le concile de Nicée, c'est-à-dire en 326, de même que dans les années 330, 333, 340, 341, 343, les Latins célébrèrent la Pâque un autre jour que les Alexandrins [5]. Pour mettre un terme à ce malentendu, le synode de Sardique, en 343, reprit, ainsi que nous l'apprennent les lettres festivales de S. Athanase [6], la question de la Pâque et amena les deux partis à régler, au moyen de concessions mutuelles, le jour de la Pâque

(1) Ideler, II, 204.
(2) Ideler, II, 249 ff.
(3) Ideler, II, 245 f.
(4) Ideler, II, 240, 277.
(5) Ideler, II, 253.
(6) Elles ont été éditées par Larsow.

pour les cinquante années qui devaient suivre [1]. Ce compromis pour une période de cinquante ans ne fut pas observé. Les troubles suscités par l'hérésie d'Arius et la division qu'elle amena entre l'Orient et l'Occident empêchèrent le décret de Sardique d'être mis à exécution; aussi l'empereur Théodose le Grand se trouva-t-il dans la nécessité, après que la paix fut rétablie dans l'Église, de faire de nouvelles démarches pour obtenir une complète uniformité sur le mode de célébration de la Pâque.

En 387, les Romains ayant célébré la Pâque le 21 mars, les Alexandrins ne la célébrèrent que cinq semaines plus tard, c'est-à-dire le 25 avril; cela venait de ce que, pour les Alexandrins, l'équinoxe ne tombait que le 21 mars. L'empereur Théodose le Grand demanda alors à Théophile, évêque d'Alexandrie, l'explication de cette différence. L'évêque répondit au désir de l'empereur et dressa un tableau chronologique des fêtes de Pâques basé sur les principes en vigueur dans l'Église d'Alexandrie; malheureusement nous n'avons plus que le prologue de son travail [2].

Sur l'invitation de Rome, S. Ambroise a aussi parlé de l'époque de cette même fête de Pâques de 387 dans sa lettre aux évêques de l'Emilie, et il se range du côté du comput d'Alexandrie. Cyrille d'Alexandrie abrégea la table pascale de son oncle Théophile et fixa l'époque des quatre-vingt-quinze pâques qui devaient suivre, c'est-à-dire de 436 à 531 après Jésus-Christ [3]. En outre, Cyrille fit voir dans une lettre au pape ce qu'avait de défectueux le calcul des Latins, et cette démonstration fut reprise quelque temps après sur l'ordre de l'empereur par les évêques Paschasinus de Lilybée et Protérius d'Alexandrie, dans une lettre qu'ils écrivirent au pape Léon Ier [4]. A la suite de ces communications, le pape Léon donna souvent la préférence au comput alexandrin sur le comput de l'Église de Rome [5]; à la même époque s'établit aussi généralement l'opinion si peu partagée par les anciens pairs de l'Église, on pourrait même dire si fort en contradiction avec leur enseignement, que le Christ avait mangé la pâque le 14 nisan, qu'il était mort le 15 (et non pas le

(1) Nous reviendrons sur ce point en faisant l'histoire du synode de Sardique.
(2) Ideler, II, 254.
(3) Ideler, II, 259.
(4) Ideler, II, 264-67.
(5) Ideler, II, 265.

14, comme les anciens le prétendaient), qu'il avait été enseveli le 16 et que le 17 il était ressuscité. Dans la lettre que nous venons de citer, Protérius d'Alexandrie admettait ouvertement tous ces divers points. Quelques années après, en 457, Victor d'Aquitaine essaya, sur l'ordre de l'archidiacre romain Hilarius, d'accorder ensemble le comput romain et le comput alexandrin; on a conjecturé que plus tard Hilarius, étant devenu pape, a mis en vigueur le comput de Victor en 465, c'est-à-dire à l'époque où finissait le cycle de quatre-vingt-quatre ans[1]. Dans ce dernier cycle, les nouvelles lunes étaient indiquées d'une manière plus exacte, et les différences les plus notables qui existaient entre le comput latin et le comput grec s'évanouissaient; si bien que la Pâque des Latins coïncidait le plus souvent avec la Pâque d'Alexandrie, ou ne s'en écartait que très-peu. Dans les cas où l'ιδ' tombait un samedi, Victor n'a pas voulu décider si la Pâque devait se célébrer le lendemain, selon la méthode de l'Église d'Alexandrie, ou bien s'il fallait la remettre à huit jours plus tard. Il indique les deux dates sur son tableau, et laisse au pape à décider ce qu'il y a à faire[2].

Même après les calculs de Victor, il restait encore de notables différences dans la manière de fixer la célébration de la Pâque, et ce fut Denys le Petit qui, le premier, les fit complétement cesser, en donnant aux Latins une table pascale ayant pour base le cycle de dix-neuf ans; ce cycle correspondait parfaitement au cycle d'Alexandrie et établissait ainsi cette harmonie que l'on avait en vain longtemps cherchée. Il montra si bien les avantages de son comput que celui-ci fut admis par Rome et par toute l'Italie[3], tandis que la Gaule resta presque tout entière fidèle au canon de Victor et que la Grande-Bretagne s'en tint toujours au cycle de quatre-vingt-quatre ans, quelque peu amélioré par Sulpice-Sévère[4]. Aussi lorsque l'heptarchie eut été évangélisée par les missionnaires romains, les nouveaux convertis acceptèrent-ils le comput de Denys, tandis que les anciennes Églises du pays de Galles restèrent fidèles à leur vieille tradition. De là naquirent ces grandes querelles sur l'époque de la célébration de la Pâque qui passionnèrent si fort les anciens Bretons et que Colomban

(1) Ideler, II, 284.
(2) Ideler, II, 283.
(3) Ideler, II, 293.
(4) Ideler, II, 296.

implanta dans les Gaules [1]. En 729, la majorité des anciennes Églises de la Bretagne accepta le cycle de dix-neuf ans [2]. Il avait déjà été antérieurement introduit en Espagne, aussitôt après la conversion de Reccarède; enfin, sous Charlemagne, le cycle de dix-neuf ans était universellement accepté. Toute la chrétienté se trouva unie sous le même comput, car les quartodécimans s'étaient éteints peu à peu [3]. Avant de revenir sur le compte des quartodécimans, nous ajouterons ici quelques détails pour compléter ce qui a été dit sur la question de la Pâque. On avait anciennement mal calculé la durée entière d'une année; aussi arriva-t-il peu à peu que l'équinoxe, au lieu de tomber le 21 mars, ainsi que l'annonçait le calendrier, tombait réellement le 11 mars du calendrier en vigueur. Les calculs sur les mois lunaires contenaient aussi diverses erreurs. C'est pourquoi, en 1582, le pape Grégoire XIII introduisit un calendrier amélioré par Aloïs Lilius, de Calabre, par le jésuite Clavius et par d'autres. Les améliorations de ce calendrier consistaient en ce que 1° le lendemain du 4 octobre 1582 on compta le 15 octobre, et le calendrier fut ainsi mis en harmonie avec les calculs astronomiques; 2° la pleine lune de Pâques fut calculée avec beaucoup plus de précision qu'auparavant, et des règles furent établies pour éviter à l'avenir les difficultés qui avaient si grandement embarrassé l'Église primitive. Chaque quatrième année devait être bissextile, à l'exception de l'année séculaire; toutefois, même dans ce cas, sur quatre années séculaires une devait être bissextile. C'est ainsi que les années 1600 et 2000 sont bissextiles, tandis que les années 1700, 1800 et 1900 ne le sont pas [4].

Le calendrier grégorien est en vigueur dans tous les pays catholiques. L'Église grecque n'a pas voulu l'admettre. Les protestants l'ont accepté en 1775, après de longues hésitations et beaucoup de luttes [5].

Au temps de Grégoire XIII la différence entre le calendrier et l'année astronomique réelle était de dix jours; si ce calendrier n'avait pas été changé, elle aurait été de onze jours en 1700 et de douze en 1800; c'est pour cela que les Russes sont maintenant

---

(1) V. l'art. *Columban. im Kirchenlex.* von Wetzer und Welte. Bd. II.
(2) Ideler, II, 297.
(3) Ideler, II, 298.
(4) Ideler, II, 303.
(5) Ideler, II, 325.

en retard de douze jours sur nous [1]. Le calendrier grégorien lui-même n'est pas complétement exact : car, d'après les calculs de Lalande qui sont généralement admis maintenant, la durée d'une année tropique est de 24 secondes plus courte que le calendrier grégorien, si bien qu'après trois mille six cents ans, il différera d'un jour avec l'année astronomique [2]. En outre le calendrier grégorien n'a pas déterminé les mois avec une précision irréprochable; mais il s'est, au contraire, servi pour le faire d'un cycle assez défectueux, de telle sorte que, astronomiquement parlant, la pleine lune de Pâques peut arriver deux heures après le moment calculé par le calendrier; ainsi, elle peut arriver le dimanche à une heure du matin, tandis que le calendrier l'annonce pour le samedi soir à onze heures. Dans ce cas, on célébrera la Pâque ce dimanche même, tandis qu'on n'aurait dû la célébrer que le dimanche suivant. Nous remarquerons enfin que le calendrier grégorien fait parfois coïncider la Pâque chrétienne avec la Pâque judaïque; c'est, par exemple, ce qui a eu lieu en 1825 [3]. Cette coïncidence est tout à fait contre l'esprit du concile de Nicée, mais il est bien difficile de l'éviter maintenant que le comput grégorien est adopté à peu près partout.

§ 38.

LES QUARTODÉCIMANS APRÈS LE CONCILE DE NICÉE.

Le concile de Nicée devait trouver plus de difficulté en Orient qu'en Occident pour établir une complète uniformité au sujet de la célébration de la Pâque. Plusieurs quartodécimans continuèrent, sans égard pour les décisions synodales, à célébrer la Pâque d'après leur méthode particulière. Aussi le synode d'Antioche fut-il obligé, en 341, de les menacer des peines ecclésiastiques, s'ils n'adoptaient pas les règles communes; c'est ce qu'il fit, en ces termes, dès le 1er canon : « Tous ceux qui n'observent pas la décision portée sur la sainte fête de Pâques par le saint et grand synode de Nicée, réuni en présence du très-pieux

---

(1) Pour nous, en effet, les années 1700 et 1800 n'ont pas été bissextiles, tandis qu'elles l'ont été d'après le calendrier julien; c'est donc en tout douze jours de différence entre les deux computs; en ne comptant pas comme bissextiles les annéee 1700 et 1800, nous avons établi une complète harmonie entre notre calendrier grégorien et l'année astronomique réelle.
(2) Ideler, II, 305.
(3) Ideler, II, 320.

empereur Constantin, doivent être excommuniés et retranchés de l'Église, s'ils s'obstinent à rejeter la rège légale. Ce qui précède a trait aux laïques.

Mais si un pasteur de l'Église, un évêque, un prêtre ou un diacre agit contrairement à ce décret et ose, au grand scandale du peuple et au risque de troubler l'Église, se permettre de judaïser et de célébrer la Pâque avec les juifs, le synode le regarde comme ne faisant plus partie de l'Église, attendu qu'il ne porte pas seulement le poids de sa propre faute, mais qu'il est encore coupable de la chute de plusieurs. Ce clerc est par le fait même déposé, et non pas seulement lui, mais encore tous ceux qui, après sa déposition, continueront à le fréquenter; ceux qui auront été déposés n'auront plus droit aux honneurs extérieurs que leur assurait le sacerdoce dont ils étaient revêtus [1].

Ces menaces n'eurent pas complétement leur effet; au contraire, nous apprenons de S. Epiphane [2] que de son temps, par conséquent vers l'an 400 après Jésus-Christ, il y avait encore beaucoup de quartodécimans et qu'ils étaient même en désaccord entre eux. Quant à leur foi, ils sont orthodoxes, continue S. Epiphane [3]. Mais ils sont trop imbus des fables juives et se laissent épouvanter par la parole de Moïse. « Maudit soit celui qui ne célèbre pas sa Pâque le 14 nisan [4]. » Voici le résumé des renseignements que nous possédons sur ces quartodécimans.

a) Ils ne célèbrent qu'un seul jour, tandis que la Pâque catholique dure une semaine entière [5].

b) Ce jour-là, c'est-à-dire le jour de l'ιδ', ils jeûnent et ils communient; ils jeûnent jusqu'à trois heures et par conséquent ne vont pas jusqu'à la fin du jour, ce qui scandalise S. Epiphane [6].

c) Une partie d'entre eux (dans la Cappadoce) célébraient toujours la Pâque le 25 mars, quelque jour de la semaine qu'il tombât, conformément aux *Acta Pilati* (ouvrage apocryphe), qui raconte que Jésus-Christ est mort le 25 mars [7].

d) D'autres n'abandonnaient pas pour cela le 14 nisan, mais espéraient être d'accord avec les deux dates en célébrant leur

(1) Mansi, *Collect. Concil.* t. II, p. 1307 sq.
(2) Epiph. hæres. 50.
(3) Epiph. c. 1.
(4) 2 Moïse, 12, 15.
(5) Epiph. hær. 50, c. 1.
(6) Epiph. c. 2.
(7) Epiph. c. 1.

Pâque le jour de la pleine lune qui suivait immédiatement le 25 mars [1].

D'après cela, les quartodécimans, tels que S. Épiphane les envisage, se divisent en trois classes, dont l'une abandonne déjà l'ιδ', et par conséquent se sépare d'une manière sensible des juifs.

Il est impossible de déterminer si les autres classes suivaient l'ancienne ou la nouvelle méthode des juifs dans leur calcul pour la Pâque ; mais les éloges que S. Epiphane leur adresse, à cause de leur orthodoxie, prouve qu'ils n'ont pas été ébionites, mais qu'ils se rattachaient aux doctrines johannites qui, pendant longtemps, avaient eu cours dans l'Asie Mineure.

§ 39.

LES AUDIENS.

Les audiens ou odiens sont une branche assez remarquable des quartodécimans; ils vivaient dans des cloîtres, en suivant les règles de la vie monastique. Leur fondation remontait à un certain Audius de Mésopotamie, contemporain du synode de Nicée. Audius s'était rendu célèbre par la sévérité de son ascétisme; aussi Epiphane, qui parle de lui dans son histoire des hérétiques [2], le traite-t-il avec toutes sortes de ménagements, si bien que l'ascète pour lequel il se sent des sympathies lui fait presque oublier le schismatique. Audius, dit-il [3], avait censuré les abus qui s'étaient introduits dans l'Église, en particulier le luxe et l'avarice de plusieurs évêques et de plusieurs clercs, et, par là il s'était attiré beaucoup de haine et de désagréments. Il avait tout supporté avec patience, lorsque enfin les coups et les traitements indignes auxquels il était en butte le forcèrent, pour ainsi dire, à s'excommunier lui-même et à former avec quelques partisans, parmi lesquels se trouvaient des évêques et des prêtres, une secte particulière.

Du reste, ajoute Epiphane, il avait conservé la vraie foi; tout au plus peut-on l'accuser d'avoir émis et soutenu sur un point de peu d'importance une opinion singulière. A l'exemple de plu-

(1) Weitzel, a. a. O. S. 242, 249.
(2) Epiphan. hæres. 70.
(3) Epiph, c. 1.

sieurs anciens docteurs et de Méliton, Audius plaçait anthropomorphiquement dans le corps la ressemblance de l'homme avec Dieu, opinion que S. Epiphane a réfutée par une dissertation assez longue [1].

Avant de s'occuper de la réfutation d'Audius, Epiphane raconte que cet ascète avait été sacré évêque après sa sortie de l'Eglise par un évêque qui partageait ses erreurs. Il ajoute que les audiens vivaient du travail de leurs mains et que toute leur vie était réellement digne d'éloges [2].

D'après S. Epiphane, la seconde différence qui existait entre les audiens et l'Eglise portait sur la célébration de la fête de Pâque ; à partir du chapitre 9, S. Epiphane cherche à exposer avec de longs développements ce qu'il entend par cette différence, mais son exposé n'est pas clair.

Les audiens partaient de ce principe : il faut célébrer la Pâque à la même époque (mais non pas de la même manière) que les juifs. Cette pratique avait été celle de l'Eglise primitive, et ce n'est que par égard pour l'empereur Constantin et afin de célébrer l'anniversaire de la naissance de ce prince, qu'elle avait été abolie à Nicée. Epiphane réfute cette dernière accusation des audiens en montrant que, d'après l'ordonnance de Nicée, la Pâque ne pouvait pas tomber toujours le même mois, à plus forte raison ne pouvait-elle tomber que très-accidentellement et très-rarement le jour anniversaire de la naissance de l'empereur [3].

A l'appui de leur mode de célébration de la Pâque, les audiens, dit Epiphane [4], citaient un livre sacré διατάξεις τῶν Ἀποστόλων. Ce livre a, on le voit, le même titre que les constitutions apostoliques, mais les fragments que S. Epiphane nous en donne ne se trouvent pas dans notre texte des constitutions apostoliques, et, spécialement sur la question de la Pâque, ils sont en désaccord avec ce que portent ces constitutions. S. Epiphane ne tarit pas d'éloges sur l'orthodoxie de ces διατάξεις, il trouve même qu'au point de vue de la discipline, il est tout à fait conforme aux usages de l'Eglise. Seulement les audiens l'interprètent d'une manière erronée pour ce qui concerne la célébration de la fête de Pâques. Les apôtres portent dans ces διατάξεις l'ordonnance

(1) Epiph. hæres 70, c. 2-8 inclus.
(2) Epiph. hæres. 70, c. 2.
(3) Epiph. hæres. 70, c. 9.
(4) Epiph. hæres. 70, c. 10.

suivante : « Vous (c'est-à-dire, vous chrétiens venus du paganisme), vous devez célébrer la Pâque en même temps que vos frères qui sont venus du judaïsme (ἐκ περιτομῆς) [1]. » Les apôtres voulaient dire : Vous devez agir de concert avec les autres fidèles, tandis que les audiens interprétaient ainsi leurs paroles : Vous devez célébrer la Pâque avec les juifs (οἱ ἐν περιτομῇ). L'ordonnance apostolique portant d'une manière générale qu'ils devaient célébrer la Pâque avec les autres chrétiens, Epiphane en concluait avec raison que les audiens devaient maintenant s'incliner devant l'ordonnance du concile de Nicée, car, en parlant ainsi, les διατάξεις avaient en vue l'unité et l'uniformité dans l'Église. S. Epiphane prouve que les διατάξεις n'ont réellement voulu que l'unité et qu'ils n'ont pas donné un comput particulier et qui leur fût propre; il cite à l'appui de son sentiment le passage suivant : « Quand même ceux dont vous avez adopté le mode de célébration de la Pâque se tromperaient dans leur manière de voir, vous ne devez pas vous en préoccuper. Les διατάξεις ne voulaient donc pas prescrire la pratique la plus exacte, mais bien amener la minorité à suivre la majorité, et comme les chrétiens venus du judaïsme formaient cette majorité, ils avaient pour établir l'unité recommandé la pratique judaïque [2].

Jusqu'ici les explications de S. Epiphane sont faciles à comprendre, mais ce qui suit est rempli de difficultés dont plusieurs sont peut-être insolubles. Voici tout ce que nous pouvons dire avec quelque certitude sur ces énigmes d'Œdipe, ainsi que les appelle Petau dans ses notes sur S. Epiphane [3].

Pour prouver aux audiens qu'ils doivent suivre le sens et non la lettre des διατάξεις, il veut démontrer que le texte pris dans un sens littéral renferme des contradictions. Comme preuve il donne au chapitre 11 le passage suivant : « Tandis que les juifs ont leur repas joyeux (la Pâque), vous devez pleurer et jeûner à cause d'eux, parce que c'est le jour de cette fête qu'ils ont mis le Christ en croix. Et lorsqu'ils pleurent et qu'ils mangent le pain azyme avec des laitues amères, vous devez célébrer votre repas joyeux. » Or, comme les juifs tiennent ce repas joyeux le dimanche, il s'ensuivrait d'après les διατάξεις que les

(1) Epiph. hær. 70, 10.
(2) Epiph. l. c. c. 10 et 14.
(3) T. II, p. 297.

chrétiens doivent pleurer et jeûner le dimanche. Or, cela est défendu, et les διατάξεις disent aussi : « Maudit soit celui qui se mortifie le dimanche. » Ici il y a contradiction manifeste, et même à regarder les choses de près, il y a une double contradiction : car 1° on ordonne de jeûner et de ne pas jeûner le dimanche, et 2° ce précepte est en opposition avec cet autre précepte que les audiens prétendaient tirer des διατάξεις, à savoir que l'on devait célébrer la Pâque avec les juifs. Ainsi, dit S. Epiphane, les διατάξεις, d'après l'opinion des audiens, ordonnent de célébrer la Pâque avec les juifs, et cependant nous voyons dans un autre passage qu'ils ordonnent de faire le contraire de ce que font les juifs. S. Epiphane cherche ensuite à résoudre cette difficulté du sens littéral, et il le fait comme il suit : « Lorsque les juifs célèbrent leur Pâque après l'équinoxe, vous pouvez la célébrer en même temps qu'eux ; mais si, conformément à leur nouvelle et mauvaise méthode, ils la célèbrent avant l'équinoxe, vous ne devez pas les imiter ; car autrement on s'exposerait à célébrer deux fois la Pâque dans la même année. »

S. Epiphane ayant cette solution dans l'esprit, y avait déjà fait allusion dès le commencement du chapitre 5, en remarquant que la Pâque se calculait d'après le soleil, l'équinoxe et la lune, tandis que les juifs n'avaient aucun égard à l'équinoxe. C'est par cette remarque qu'il a interrompu sa démonstration des contradictions contenues dans les διατάξεις. Il avait dit, en effet, à la fin du chapitre 10 : « Les termes mêmes (les termes des διατάξεις) renferment une contradiction, car ils contiennent le précepte d'observer le jeûne de la vigile pendant le temps des azymes (μεσαζόντων των ἀζύμων) ; or, d'après le comput ecclésiastique, cela n'est pas possible tous les ans. » Comme Petau, je pense que S. Epiphane répète simplement ici ce qu'il a déjà dit au chapitre 11 : « Lorsque les juifs mangent, nous devons jeûner ; mais le repas des juifs a souvent lieu le dimanche, pendant lequel jour il est défendu de jeûner; par conséquent le sens des mots cités plus haut est celui-ci : « Ils demandent que nous jeûnions le jour de la fête des azymes, c'est-à-dire le jour de l'ιδ' (μεσαζ ἀζ. pendant les azymes). Mais d'après le calendrier de l'Eglise, cela n'est pas toujours facile, parce que quelquefois l'ιδ' tombe un dimanche. » Pour moi donc, les derniers mots du chapitre 10 ne sont que l'annonce de la contradiction qui est ensuite démontrée au chapitre 11.

Weitzel a donné un autre sens à ces paroles [1] : « La vigile de Pâques (avant la fête de la Résurrection) doit toujours tomber au milieu de la semaine des azymes, ce qui n'est pas toujours possible d'après le comput ecclésiastique. » Il est bien vrai que, d'après le comput de Nicée, cette coïncidence ne se produisait pas toujours, mais il n'aurait servi de rien à S. Epiphane d'en appeler au comput de Nicée, qui n'était pas une autorité pour les audiens. Pour eux, au contraire, la veille de la fête de la Résurrection tombait à peu près au milieu de la semaine des azymes, c'est-à-dire à la fin du deuxième jour. En outre, la connexion des chapitres 10 et 11 et le mode d'argumentation de S. Epiphane rendent évidente l'explication que nous avons donnée de ce passage.

En relevant ces contradictions des διατάξεις, S. Epiphane a voulu seulement réfuter le quartodécimanisme exagéré des audiens, mais il ne veut pas dire que ces mêmes audiens suivent tous les principes des διατάξεις. Il ne dit pas : « Vous célébrez la Pâque avec les juifs, et vous jeûnez lorsqu'ils mangent la Pâque. » Au contraire, il paraît leur faire connaître pour la première fois des dispositions qu'ils ignoraient; en un mot, il ne leur reproche pas d'agir de cette manière, il ne le suppose en aucune façon, mais il leur fait voir que c'est là ce que les διατάξεις enseignent. Voici donc à quoi se réduit ce que nous enseigne S. Epiphane sur le mode en usage parmi les audiens pour la célébration de la Pâque :

a) Ils célèbrent toujours la Pâque avec les juifs, par conséquent le jour de l'ιδ'.

b) Ils ne se séparent pas des juifs, même lorsque ceux-ci célèbrent leur Pâque avant l'équinoxe. Cette double pratique est tout à fait en harmonie avec ce que nous savons de la naissance et du caractère des audiens. Avant de se séparer de l'Eglise, ils partageaient les sentiments de plusieurs chrétiens de l'Asie, c'est-à-dire ceux des quartodécimans johannites qui célébraient leur Pâque, qui communiaient et qui cessaient leur jeûne le jour de l'ιδ'. L'orthodoxie de l'Eglise d'où ils étaient sortis (l'Eglise catholique de l'Asie Mineure) et les éloges que fait S. Epiphane de leur foi ne permettent pas de penser qu'ils aient été quartodécimans ébionites. S. Epiphane ne dit pas qu'ils

(1) *Die christhliche Passafeier*, S. 258.

célèbrent la Pâque de la même manière que les juifs, mais seulement qu'ils la célèbrent en même temps que les juifs. Il ne faut pas non plus conclure qu'ils aient été ébionites de ce qu'ils célébraient parfois la Pâque avec les juifs avant l'équinoxe. Cela prouve simplement la ténacité avec laquelle ils suivaient l'ιδ', sans se mettre en peine des calculs astronomiques. Quand les juifs célébraient l'ιδ', ils célébraient de leur côté leur fête chrétienne.

On a vu qu'ils citaient à leur appui un livre apocryphe, mais on ne sait s'ils suivaient en d'autres points les prescriptions de ce livre. L'analyse que S. Epiphane fait de tous les passages des δατάξεις laisse voir que les audiens ne suivaient pas tout à fait les règles données dans cet ouvrage sur la célébration de la Pâque. Il n'est pas facile de déterminer le sens précis de ces règles. S. Epiphane les expose, ainsi que nous l'avons vu, de la manière suivante :

« Lorsque les juifs célèbrent leur Pâque après l'équinoxe, vous pouvez la célébrer en même temps qu'eux ; mais si, conformément à leur nouvelle et mauvaise méthode, ils la célèbrent avant l'équinoxe, vous ne devez pas les imiter. » Weitzel a donné un autre sens à ce passage : « Lorsque les juifs mangent, etc. » Il croit que les διατάξεις veulent établir un moyen terme entre la pratique occidentale et la pratique orientale, que leur base est le quartodécimanisme auquel ils ajoutent les deux prescriptions suivantes :

a) Le jour de l'ιδ', lorsque les juifs célèbrent leur Pâque, vous devez jeûner et pleurer, parce que c'est le jour de la mort du Christ.

b) Mais lorsque les juifs sont dans le deuil, c'est-à-dire le jour de Mazot qui suit le jour de Pâques, vous devez manger, c'est-à-dire vous devez célébrer votre repas pascal le jour de la Résurrection.

On avait donc conservé, d'un côté, la tradition asiatique, qui demandait qu'on réglât la Pâque d'après le jour du mois, et, de l'autre, on avait admis la coutume romaine qui était de jeûner le jour de la mort du Christ et de célébrer le repas le jour de la Résurrection. La veille de ce jour serait donc l'ἀγρυπνία μεσαζόντων τῶν ἀζύμων dont parle S. Epiphane à la fin du 10[e] chapitre. Nous avons montré plus haut que ce dernier sentiment n'est pas fondé, et, en outre, l'hypothèse de Weitzel a encore ceci contre elle

qu'elle fait des διατάξεις un très-étrange compromis entre la pratique pascale des Occidentaux et celle des Asiatiques compromis qui ne se trouve nulle part ailleurs et que les audiens n'auraient pas voulu accepter. Epiphane donne les renseignements suivants sur la suite de l'histoire des audiens et sur la durée de cette secte des quartodécimans : comme Audius cherchait à répandre sa doctrine toujours plus loin, et comme il avait déjà gagné à son parti des hommes et des femmes [1], les évêques se plaignirent de lui à l'empereur, qui l'exila en Scythie. S. Epiphane ne dit pas combien de temps il y vécut; mais il rapporte qu'il propagea le christianisme parmi les Goths du voisinage (probablement ceux qui étaient sur les bords de la mer Noire); qu'il avait fondé chez eux des monastères devenus célèbres par l'austérité de leurs règles et par la chasteté de leurs religieux, mais qu'il avait continué à célébrer la Pâque selon sa méthode, et à soutenir son opinion sur notre ressemblance avec Dieu. Les audiens montrèrent la même obstination à refuser de communiquer avec les autres chrétiens et à vivre même avec les plus vertueux d'entre eux. Ce qui paraît insoutenable à S. Epiphane [2], c'est qu'ils ne veulent pas se contenter du titre général de chrétiens et qu'ils y joignent le nom d'un homme en s'appelant audiens. Après la mort d'Audius, Uranius fut leur principal évêque en Mésopotamie; mais ils avaient en Gothie plusieurs évêques, parmi lesquels S. Epiphane nomme Sylvanus. Après la mort d'Uranius et de Sylvanus, la secte se vit réduite à très-peu de partisans. Elle fut chassée, ainsi que les autres chrétiens, du pays des Goths par le roi païen Athanarich. « Elle a aussi quitté nos pays, ajoute S. Epiphane [1], » et leur couvent du mont Taurus, de même que ceux de la Palestine et de l'Arabie, ont été abandonnés. S. Epiphane termine sa notice en remarquant que le nombre des membres de ce parti est très-restreint à l'époque où il écrit, c'est-à-dire vers l'an 400 après Jésus-Christ, et qu'ils n'ont plus que deux résidences : une à Chalcis et l'autre dans la Mésopotamie. Il n'est guère probable que les moines anthropomorphiques de l'Egypte aient été en relation avec les audiens; les lois des empereurs Théodose II et Valentinien III prouvent que ces derniers existaient encore au

(1) Epiphan. hæres. cap. 14 et cap. 9.
(2) Epiphan. cap. 15.
(3) Epiphan. hæres. 15.

ve siècle ; car ils sont alors comptés au nombre des hérétiques [1] ; mais au VIe siècle on les perd tout à fait de vue.

§ 40.

DÉCISION AU SUJET DU SCHISME DES MÉLÉTIENS.

La troisième grande affaire du concile de Nicée fut de mettre fin au schisme mélétien, qui avait éclaté quelque temps auparavant en Egypte et qu'il ne faut pas confondre avec un autre schisme mélétien qui a agité Antioche un demi-siècle plus tard. Le peu de suite, ou, pour mieux dire, la contradiction qui existe dans les renseignements fournis par les documents originaux, ne permettent guère de déterminer quelle a été la véritable origine du schisme mélétien d'Egypte. On peut diviser ces documents en quatre classes, en tête desquelles il faut nommer, à cause de leur importance, ceux qui ont été découverts il y a plus d'un siècle par Scipion Mafeï dans un manuscrit appartenant au chapitre de Vérone et qu'il a imprimés dans le troisième volume de ses *Observazoni letterariæ* [2], Routh les a ensuite réimprimés dans ses *Reliquiæ sacræ* [3].

Ces documents sont tous en latin, mais on reconnaît facilement qu'ils ont été traduits du grec, et souvent pour les comprendre il faut les retraduire en grec. Mais cela ne suffit pas toujours : dans bien des endroits le texte est altéré et souvent complétement inintelligible. L'authenticité de ces documents, qui sont au nombre de trois, n'a été mise en doute par personne, et leur importance a été aussi unanimement reconnue. La plus importante, la plus grande et la plus ancienne de ces pièces est une lettre écrite de leur cachot par quatre évêques égyptiens, Hésychius, Pacôme, Théodore et Philéas, à Mélétius lui-même. Eusèbe raconte que ces quatre évêques ont été saisis et martyrisés sous Dioclétien [4] ; Mafeï a présumé que Philéas évêque de Thmuis, dans la haute Egypte, avait été le rédacteur de cette lettre commune, parce que cet évêque est connu par ailleurs comme écrivain [5] et qu'il est cité par Eusèbe et par S. Jérôme pour sa science [6]. Ce qui ajoute

(1) *Codex Theod.* l. XVI, t. V. *de hæret.* I, 65.
(2) P. 11-18 (1738).
(3) T. III, p. 381 sqq.
(4) EUSEB. *Hist. eccles.* VIII, 13.
(5) *De Martyribus*, cf. EUSEB. *Hist. eccl.* VIII, 10.
(6) EUSEB. l. c. VIII, 9, 10. — HIERON. *Catal. Script. eccl.* s. v. *Phileas.*

à la probabilité de cette hypothèse c'est que, dans la lettre en question, Philéas est nommé le dernier, tandis qu'Eusèbe et les actes des martyrs rédigés en latin le nomment en première ligne et le représentent comme un homme très-important dans son pays [1]. Du reste, cette lettre de Philéas, etc., a été évidemment écrite dès le début du schisme de Mélétius et avant que celui-ci n'eût été formellement exclu de l'Église, car les évêques lui donnent le nom de *dilectus comminister in Domino.* « Ils avaient, disent-ils, entendu depuis quelque temps de vagues rumeurs au sujet de Mélétius; on l'accusait de troubler l'ordre divin et les règles ecclésiastiques. Tout récemment, ces bruits avaient été même confirmés par un grand nombre de témoins; aussi s'était-il vu dans la nécessité d'écrire cette lettre. Ils étaient impuissants à dépeindre la tristesse générale et l'émotion profonde occasionnées par les ordinations que Mélétius avait faites dans des diocèses étrangers. Il connaissait cependant cette loi, si ancienne et si bien en conformité avec le droit divin et le droit humain, qui défend à un évêque de faire une ordination dans un diocèse étranger. Mais lui, sans avoir égard à cette loi et sans respect pour le grand évêque et père Pierre (l'archevêque d'Alexandrie), et pour ceux qui étaient dans les fers, il avait tout bouleversé. Peut-être dira-t-il, pour se disculper, que la nécessité l'a forcé à agir ainsi, parce que les communes étaient sans pasteurs. Mais cette allégation était fausse, car on avait institué plusieurs περιοδευταὶ et plusieurs visiteurs, et dans le cas où ceux-ci auraient été négligents, il aurait dû porter l'affaire devant les évêques incarcérés. Dans le cas où on lui aurait dit que ces évêques avaient été déjà exécutés, il aurait pu facilement savoir ce qui en était; et même, en supposant que cette nouvelle de leur mort eût été avérée, son devoir était encore de demander au premier des Pères, c'est-à-dire à Pierre archevêque d'Alexandrie, la permission de faire les ordinations. » En finissant les évêques lui recommandent de mieux observer à l'avenir les règles ecclésiastiques. Le second document est une courte notice jointe par un anonyme à la lettre précédente; elle est ainsi conçue : « Mélétius ayant reçu et lu cette lettre, n'y fit aucune réponse et ne vint trouver ni les évêques incarcérés ni Pierre d'Alexandrie. » Après que ces évêques furent morts martyrs, il

(1) Euseb. l. c. VIII, 9, 13.— Baron. ad ann. 306, n° 52. — Ruinart, *Acta martyr.* t. III, p. 157, ed. Aug. Vindel.

se rendit immédiatement à Alexandrie, où il se fit deux partisans de deux intrigants, Isidore et Arius, qui voulaient devenir prêtres et étaient pleins de jalousie contre leur archevêque. Ils lui indiquèrent les deux visiteurs établis par l'archevêque Pierre; Mélétius les excommunia et en nomma deux autres à leur place. Lorsque l'archevêque Pierre fut instruit de ce qui se passait, il adressa la lettre suivante au peuple d'Alexandrie. »

Cette lettre est la troisième pièce importante, elle est ainsi conçue : « Ayant appris que Mélétius n'avait eu aucun égard pour la lettre des bienheureux évêques et martyrs (on voit que Philéas et ses compagnons avaient été déjà exécutés), mais qu'il s'est introduit dans mon diocèse, qu'il y a déposé mes chargés de pouvoir et qu'il en a sacré d'autres, je vous recommande d'éviter toute communication avec lui, jusqu'à ce qu'il me soit possible de m'opposer à lui avec quelques hommes prudents et de faire une enquête sur cette affaire. »

Nous résumerons ainsi ce qui résulte de l'analyse de ces trois documents :

1° Mélétius, évêque égyptien (les autres évêques l'appellent *comminister*), de Lycopolis dans la Thébaïde (S. Athanase nous fournit ce dernier renseignement dans son *Apologia contra Arianos*, n° 71), utilisa le temps pendant lequel un grand nombre d'évêques se trouvaient en prison à cause de leur foi pour faire, au mépris de toutes les règles de l'Eglise, des ordinations dans les diocèses étrangers, probablement dans les diocèses des quatre évêques Philéas, Hétychius, Théodore et Pacôme.

2° Rien ne nécessitait ces ordinations; et si elles avaient été réellement nécessaires, Mélétius aurait dû demander la permission de les faire aux évêques incarcérés, ou, dans le cas de leur mort, à Pierre archevêque d'Alexandrie.

3° Aucun de ces trois documents n'indique l'endroit où se trouvait à cette époque l'archevêque Pierre, mais le second et le troisième prouvent qu'il n'était pas à Alexandrie. Ils laissent voir aussi qu'il n'était pas dans les fers, comme ses quatre collègues Philéas, etc. En effet, c'est parce que Pierre ne pouvait pas demeurer à Alexandrie qu'il y avait établi des commissaires pour le représenter, mais Mélétius profita de son absence pour porter aussi le trouble dans cette ville.

D'un autre côté, on peut conclure que Pierre n'avait pas été incarcéré :

α) C'est ce qui résulte de la lettre même qu'il écrit: « Il veut se rendre lui-même à Alexandrie ; »

β) De ce que le premier comme le second document mettent une différence entre la situation où il se trouve et celle où sont les évêques incarcérés ;

γ) Enfin de ces paroles de Socrate [1] : « Tandis que Pierre s'était enfui pendant la persécution qui sévissait alors, Mélétius s'était permis de faire des ordinations. » Consignons, en passant, ce fait que l'archevêque Pierre, comme Denys le Grand et S. Cyprien, avaient fui devant la persécution et étaient absents d'Alexandrie, parce qu'il est d'une grande importance pour juger de la valeur des autres renseignements fournis par les sources.

4° D'après le second document, Mélétius méprisa les observations des quatre évêques incarcérés, ne voulut entrer en relations ni avec eux ni avec l'archevêque Pierre, et, après la mort de ces évêques, il se rendit lui-même à Alexandrie, où il se lia avec Arius et Isidore, excommunia les visiteurs épiscopaux établis par Pierre et en ordonna deux autres.

5° L'archevêque Pierre, instruit de toutes ces illégalités, recommande de sa retraite à tous ses fidèles de ne pas communiquer avec Mélétius.

Le méfait de Mélétius consistait donc en ce qu'il s'était introduit sans aucun droit dans des diocèses étrangers et qu'il y avait conféré les ordres sacrés. Ce n'était pas tant le besoin de l'Église que son défaut de tact et son ambition, qui l'avaient poussé à cette démarche. S. Épiphane et Théodoret [2] nous apprennent que Mélétius venait en première ligne après l'évêque d'Alexandrie, qu'il était jaloux de son primat et qu'il voulait profiter de son absence pour se poser comme le maître et comme le primat de l'Egypte.

La seconde série de renseignements sur l'origine des mélétiens se compose de quelques données fournies par S. Athanase et par l'historien de l'Eglise, Socrate. Athanase, qui avait eu de fréquentes relations avec les mélétiens, dit

α) Dans son *Apologie* [3] : « Celui-ci (c'est-à-dire Pierre archevêque d'Alexandrie) a déposé dans un synode Mélétius (Athanase

(1) Socrat. *Hist. eccles.* I, 24.
(2) Epiph. hæres. 68, 1 — Theodor. *Hæres. fabul.* IV, 7.
(3) *Contra Arianos*, n° 59.

écrit toujours Μελίτιος), qui avait été convaincu de plusieurs méfaits, et en particulier d'avoir sacrifié aux idoles. Mais Mélitius n'en appela pas à un autre synode, il ne chercha pas non plus à se défendre; mais il suscita un schisme, et aujourd'hui encore ses partisans ne s'appellent pas chrétiens, mais mélitiens. Il commença peu après à se répandre en invectives contre les évêques, en particulier contre Pierre, et, plus tard, contre Achillas et contre Alexandre » (c'étaient les deux successeurs immédiats de Pierre).

β) Le même ouvrage de S. Athanase [1] nous fournit encore le renseignement suivant : « Les mélitiens sont, depuis l'époque de l'évêque et martyr Pierre, des schismatiques et des ennemis de l'Eglise ; ils ont desservi l'évêque Pierre, injurié son successeur Aquilas et dénoncé l'évêque Alexandre auprès de l'empereur. »

γ) S. Athanase dit encore [2] : « Les mélitiens sont poussés par l'ambition et par l'avarice. » Et ailleurs : « Voici cinquante-cinq ans qu'ils ont été déclarés schismatiques, et trente-six ans que les ariens ont été déclarés hérétiques. »

δ) Enfin dans un quatrième passage[3]: « Les eusébiens savaient très-bien comment les mélitiens s'étaient conduits contre le saint martyr Pierre, ensuite contre le grand Achillas, et enfin contre Alexandre de sainte mémoire. »

Socrate est si bien d'accord sur tout ce qui concerne les mélétiens avec ce que dit S. Athanase qu'on pourrait supposer que Socrate n'a fait que copier S. Athanase [4].

Voici le résumé des données de l'un et de l'autre ;

1. Ils accusent Mélétius d'avoir sacrifié aux dieux pendant une persécution; or, les trois documents analysés plus haut ne disent pas un mot de cette apostasie, Sozomène n'en dit rien non plus, et S. Epiphane adresse de tels éloges à Mélétius que certainement il ne soupçonne même pas le fait de cette apostasie. On peut dire aussi avec quelque raison que les ménagements dont Mélétius et ses partisans ont été l'objet de la part du concile de Nicée n'auraient assurément pas eu lieu si cet évèque avait réellement sacrifié aux idoles [5].

(1) *Apologia contra Arianos*, nº 11.
(2) Athanas. *Ad episc. Ægypti et Libiæ*, c. 22.
(3) *Ibid.* c. 23.
(4) Socrat. *Hist. eccl.* I, 6, p. 14 ed. Mog.
(5) Walch, *Ketzergesch*, Thl. IV, S. 391 f.

D'un autre côté, on ne peut pas admettre que S. Athanase ait sciemment accusé Mélétius d'un crime qu'il n'avait pas commis. Le caractère connu de ce grand homme ne permet pas de faire cette supposition, et, en outre, la prudence la plus vulgaire lui aurait fait éviter de porter dans un écrit public contre des adversaires déclarés une accusation qu'il savait être fausse. Il est bien plus probable que de pareils bruits ont réellement couru sur le compte de Mélétius; nous voyons du reste que d'autres évêques, Eusèbe de Césarée par exemple, ont été en butte à de pareilles calomnies. Ce qui aura peut-être occasionné ces rumeurs au sujet de Mélétius, c'est que pendant quelque temps [1] cet évêque put parcourir l'Égypte sans être arrêté et ordonner à Alexandrie et ailleurs des prêtres, tandis que les évêques, les prêtres et les diacres fidèles à leur foi étaient jetés dans les fers et versaient leur sang pour la religion.

2. Athanase et Socrate reprochent à Mélétius d'avoir méprisé, injurié et persécuté les évêques d'Alexandrie, Pierre, Achillas et Alexandre.

3. En réunissant les données fournies par S. Athanase à celles qui nous proviennent des documents originaux analysés plus haut, nous arrivons à pouvoir déterminer d'une manière assez positive l'époque de la naissance du schisme mélétien. Athanase est, en effet, d'accord avec les trois documents originaux pour affirmer que le mélétianisme a éclaté pendant l'épiscopat de Pierre, qui a occupé le siége d'Alexandrie depuis l'année 300 jusqu'à 311. S. Athanase nous donne une date beaucoup plus précise, quand il dit que les mélétiens ont été cinquante-cinq ans auparavant déclarés schismatiques. Malheureusement nous ne savons en quelle année il a composé l'écrit dans lequel il donne ce renseignement. Il est vrai que S. Athanase ajoute encore ces paroles au texte déjà cité : « Voici trente-six ans que les ariens ont été déclarés hérétiques. » Si S. Athanase fait allusion à la condamnation de l'arianisme par le concile de Nicée, il aurait composé cet écrit en 361, c'est-à-dire trente-six ans après l'année 325 pendant laquelle s'est tenu le concile de Nicée [2]; mais d'autres, et en particulier le savant bénédictin de Monfaucon, comptent ces trente-six ans à partir de l'année 320 pendant laquelle l'hérésie

(1) S. Epiphane raconte qu'il fut plus tard incarcéré à son tour.
(2) Voy. plus haut, § 20.

d'Arius fut une première fois condamnée par le synode d'Alexandrie. D'après ce calcul, Athanase aurait écrit en 356 son *Epistola ad episcopos Ægypti*, etc.[1] Ces deux dates 356 et 361 nous donnent 301 ou 306 pour la naissance du schisme de Mélétius, puisque c'est cinquante-cinq ans avant 356 ou 361 que, d'après S. Athanase, les mélétiens avaient été condamnés. Nous avons donc à choisir entre 301 et 306, mais nous ne devons pas oublier que, d'après les documents originaux, ce schisme a éclaté pendant une terrible persécution contre les chrétiens. Or, comme la persécution de Dioclétien n'a commencé à sévir d'une manière cruelle qu'entre les années 303 et 305, nous sommes amenés à placer vers l'an 304 ou 305 l'origine de ce schisme.

4. Socrate et S. Athanase ne disent pas que Mélétius ait ordonné des prêtres dans des diocèses étrangers ; mais comme S. Athanase écrit que Mélétius a été convaincu de plusieurs crimes, on peut supposer qu'il voulait par là faire allusion à ces ordinations, et il serait par conséquent faux de dire que S. Athanase et les documents originaux sont en contradiction.

5. On ne peut pas non plus objecter que S. Athanase parle d'une condamnation de Mélétius par un synode d'évêques égyptiens, tandis que les documents originaux n'en disent rien, car ces documents racontent seulement que les premiers commencements du schisme mélétien. Sozomène est, du reste, d'accord sur ce point, au moins pour le fond, avec S. Athanase; il rapporte[2] : « Pierre, l'archevêque d'Alexandrie, a excommunié les mélétiens et n'a pas regardé leur baptême comme valide; Arius blâma l'évêque à cause de cette sévérité. Il faut reconnaître que, d'après le sentiment admis sur la valeur du baptême conféré par les hérétiques, l'archevêque Pierre s'était montré ici trop sévère; mais il ne faut pas non plus oublier que la question du baptême conféré par les hérétiques n'a été soulevée que plus tard et n'a reçu de solution complète et définitive qu'en 314, au concile d'Arles.

Jusqu'ici les documents que nous avons consultés n'avaient rien de contradictoire entre eux, mais nous ne pouvons pas en dire autant de l'exposé qui nous est fourni sur le schisme mélétien

(1) Cf. l'avertissement à cette lettre, *Opera* Athanas. t. I, 1, p. 212, éd. Patav. Vgl. WALCH, *Ketzergesch.* Thl. IV, S. 381 f. Thl. II, S. 421.
(2) SOZOM. *Hist. eccl.* I, 15.

par S. Epiphane [1]. Il rapporte : « Il existe en Egypte un parti des mélétiens qui tire son nom d'un évêque de la Thébaïde appelé Μελητίος. Cet homme était orthodoxe, et pour ce qui concerne la foi, il ne s'est en rien séparé de l'Église... Il a suscité un schisme, mais il n'a pas altéré la foi. Pendant la persécution, il fut incarcéré avec Pierre le saint évêque et martyr (d'Alexandrie), et avec d'autres... Il avait la préséance sur les autres évêques de l'Egypte et venait immédiatement après Pierre d'Alexandrie, dont il était l'auxiliaire... Beaucoup de chrétiens s'étaient montrés faibles pendant la persécution, avaient sacrifié aux idoles et suppliaient maintenant les confesseurs et les martyrs d'avoir égard à leur repentir; quelques-uns de ces repentants étaient soldats, d'autres appartenaient au clergé. C'étaient des prêtres, des diacres, etc. Il y eut alors beaucoup d'hésitation et de confusion même parmi les martyrs : car les uns disaient qu'on ne devait pas admettre les *lapsi* à la pénitence, parce que cette prompte admission pourrait ébranler la fermeté des autres. Les défenseurs de ce sentiment avaient pour eux de bonnes raisons; il faut compter parmi ces défenseurs Mélétius, Peleus et d'autres martyrs et confesseurs; tous voulaient que l'on attendît la fin de la persécution pour admettre les *lapsi* à la pénitence; ils demandaient en outre que les clercs qui avaient faibli ne pussent plus exercer les fonctions de leur ministère, mais qu'ils fussent réduits pour le reste de leurs vie à la communion laïque. Le saint évêque Pierre, miséricordieux comme il l'était, fit alors cette prière : « Laissez-nous les recevoir s'ils montrent du repentir ; nous leur donnerons une pénitence pour pouvoir ensuite les réconcilier avec l'Église. Nous ne voulons pas les refuser, pas plus eux que les clercs, afin que la honte et la longueur du temps ne les pousse pas à se perdre complétement... » Pierre et Mélétius n'ayant pas été d'accord sur ce point, il s'ensuivit entre eux une division, et lorsque l'archevêque Pierre s'aperçut que sa proposition pleine de miséricorde était formellement écartée par Mélétius et ses partisans, il suspendit son manteau au milieu du cachot comme une sorte de rideau et fit dire par un diacre : « Que celui qui est de mon avis vienne ici, et que celui qui est de l'avis de Mélétius aille de l'autre côté. » La plupart passèrent du côté de Mélétius, et quelques-uns seulement du côté de Pierre. A compter de ce mo-

(1) Epiph. hæres. 68, 1-4.

ment, les deux partis firent séparément leurs prières, leurs offrandes et leurs cérémonies. Pierre fut ensuite martyrisé et eut pour successeur l'archevêque Alexandre. Mélétius fut arrêté avec d'autres confesseurs et condamné à travailler dans des mines de la Palestine [1]. En se rendant en exil, Mélétius fit ce qu'il avait déjà fait dans son cachot, il ordonna des évêques, des prêtres et des diacres, et fonda des Églises particulières, parce que ses partisans et ceux du martyr Pierre ne communiquaient pas entre eux. Les successeurs de Pierre appelèrent leur Eglise l'Eglise catholique, tandis que les mélétiens appelèrent la leur l'Église des martyrs. Mélétius se rendit à Eleuthéropolis, à Gaza, et à Aclia (Jérusalem), et ordonna partout des clercs. Il dut demeurer longtemps dans les mines, et là aussi ses partisans et ceux de Pierre ne voulurent pas communiquer entre eux et se réunissaient à part pour prier. Enfin ils furent les uns et les autres délivrés ; Mélétius vécut encore longtemps et fut en relations d'amitié avec Alexandre, le successeur de l'évêque Pierre. Il s'occupa beaucoup de la conservation de la foi. Mélétius vécut à Alexandrie, où il avait une Église particulière ; c'est lui qui dénonça le premier à l'évêque Alexandre l'hérésie d'Arius.

On voit qu'Epiphane fait d'une tout autre manière que S. Athanase et que les documents originaux l'histoire du schisme mélétien. D'après lui, l'origine de ce schisme aurait été le désaccord entre Mélétius et Pierre au sujet de l'admission des *lapsi*, et en particulier au sujet des clercs qui avaient faibli. Dans cette affaire, Mélétius n'avait pas été aussi sévère que les novatiens, mais il l'avait cependant été plus que son archevêque qui, lui, s'était montré par trop miséricordieux, si bien que le droit paraît presque indubitablement être de son côté. Pour expliquer ce contraste, on a souvent supposé que S. Epiphane avait pris pour base de son travail une notice composée par un mélétien et qu'il avait été ainsi amené à traiter Mélétius beaucoup trop favorablement. Mais il me semble que l'on peut expliquer ce fait d'une manière plus satisfaisante. S. Epiphane raconte qu'en se rendant aux mines, Mélétius avait fondé à Eleuthéropolis une Église de sa secte. Or, Eleuthéropolis est la patrie de S. Epiphane; par conséquent celui-ci a dû dans sa jeunesse être en rapport avec des mélétiens. Ces compatriotes de S. Epiphane lui ont bien certai-

(1) Cf. Euseb. *de Martyr. Palæst.* c. 7.

nement raconté la naissance de leur parti en la plaçant sous le jour le plus favorable et, plus tard, S. Epiphane aura inséré dans son livre ces récits par trop bienveillants.

On peut maintenant se demander quelle est la valeur historique du récit de S. Epiphane. Je sais bien que beaucoup d'historiens de l'Église se sont prononcés en sa faveur et contre les renseignements fournis par S. Athanase; mais, depuis la découverte des manuscrits de Vérone, ce sentiment n'est plus admissible, et il faut reconnaître que S. Epiphane s'est trompé dans les points principaux de son exposé [1].

a) D'après Epiphane, Mélétius se trouvait incarcéré en même temps que Pierre. Or, les documents originaux prouvent qu'à l'époque où le schisme a éclaté, ni Pierre ni Mélétius n'étaient en prison.

b) D'après S. Epiphane, l'évêque Pierre d'Alexandrie se serait montré trop faible vis-à-vis des *lapsi;* mais les canons pénitenciaux de cet évêque le montrent sous un tout autre jour et prouvent qu'il a su garder un sage milieu et proportionner la pénitence à la faute [2]. Celui qui a longtemps supporté les tortures avant de se laisser vaincre par la faiblesse de la chair, doit être puni moins rigoureusement que celui qui n'a résisté que très-peu de temps. L'esclave qui, sur l'ordre et à la place de son maître, a sacrifié aux idoles, n'est puni que par un an de pénitence ecclésiastique, tandis que son maître est soumis à trois ans (canons 6 et 7). Le canon 10 défend en particulier de réintégrer dans leur charge les prêtres déposés et ne leur accorde que la communion laïque. Pierre enseigne donc ici exactement ce que S. Epiphane suppose être l'opinion de Mélétius et ce que, d'après lui, Pierre aurait refusé d'admettre.

c) S. Epiphane se trompe encore quand il raconte que Pierre a été martyrisé dans son cachot, puisque les documents originaux et S. Athanase, qui a été à même d'être le mieux informé, rapporte que Pierre quitta sa retraite et excommunia Mélétius dans un synode.

d) D'après S. Epiphane, Alexandre aurait été le successeur immédiat de l'évêque Pierre, tandis qu'en réalité ce fut

(1) Une opinion tout à fait en opposition avec la nôtre a été émise par Walch. a. a. O. Thl. IV, S. 378.
(2) Dans Mansi, *Collectio Concil.* t. I, p. 1270, can. 1, 2, 3, 5.

Achillas qui succéda à Pierre et c'est à Achillas que succéda Alexandre.

e) D'après S. Epiphane enfin, le schismatique Mélétius, quoique ayant à Alexandrie une Église séparée, aurait été dans les meilleurs termes avec l'archevêque Alexandre et lui aurait dénoncé l'hérésie d'Arius; mais toute la conduite de Mélétius envers l'archevêque d'Alexandrie et le rôle joué par les mélétiens dans l'histoire de l'hérésie d'Arius donnent bien plus de créance à l'assertion de S. Athanase. Mélétius, d'après lui, aurait méprisé et persécuté l'évêque Alexandre, comme il l'avait déjà fait pour ses prédécesseurs sur le siége d'Alexandrie.

Nous avons épuisé les trois premières sources de renseignements sur le schisme mélétien; celle qui nous reste à consulter n'a ni l'importance, ni l'ancienneté, ni la valeur historique des trois premières. Elle comprend deux courts renseignements de Sozomène et de Théodoret [1], qui s'accordent très-bien avec les documents originaux et en partie avec ce que dit S. Athanase; nous avons déjà utilisé ces renseignements; quant à S. Augustin, il n'a parlé qu'en passant des mélétiens et il ne dit rien de l'origine de la secte; il a dû avoir, du reste, sous les yeux le récit de S. Epiphane [2].

L'importance du schisme des mélétiens détermina le concile de Nicée à s'en occuper d'autant mieux que, dans la pensée de l'empereur, la fin principale du concile était de rendre la paix à l'Église. La décision qu'il prit sur cette affaire nous a été conservée dans la lettre synodale aux évêques d'Egypte, etc.[3], qui parle en ces termes du schisme des mélétiens, après avoir dit ce qui a trait à l'hérésie d'Arius : « Il a fallu s'occuper aussi de Mélétius et de ceux qui ont été ordonnés par lui, et nous voulons vous faire connaître, ô frères bien-aimés, ce que le synode a décidé sur ce point. Le synode a voulu, avant tout, se montrer miséricordieux, et comme, à regarder les choses de près, Mélétius ne mérite pas d'être poursuivi, il a été décidé qu'il devait rester dans sa ville, mais sans y avoir d'autorité, sans pouvoir y faire des ordinations ou y choisir des clercs; il lui était aussi interdit

---

(1) Theodor. *Hist. eccl.* I, 9, et *Hæres. Fabul.* IV, 7.
(2) Augustin. *de Hæres.* c. 48. Vgl. Walch. a. a. O. S. 358, 362, 366.
(3) Dans Socrat. *Hist. eccl.* I, 9. — Theodor. *Hist. eccl.* I, 9. — Gelasius, l. c. lib. II, c. 33.

de se rendre dans les environs ou dans une autre ville pour le même but. Il ne devait lui rester que le simple titre d'évêque, et quant aux clercs ordonnés par lui, il était nécessaire de leur imposer de nouveau les mains[1], pour les admettre ensuite à la communion de l'Eglise, leur donner des fonctions et leur rendre les honneurs qui leur sont dus; mais dans les diocèses où se trouveraient ces clercs, ils devaient toujours passer après les clercs ordonnés par Alexandre. Ils n'ont pas le droit, dans les choix à faire pour les fonctions ecclésiastiques de choisir des sujets qui leur soient agréables, ou de mettre en avant tel ou nom; en un mot, ils ne peuvent rien faire sans l'assentiment de l'évêque catholique, c'est-à-dire de l'évêque en union avec l'évêque Alexandre. Quant à ceux qui, par la grâce de Dieu et par leurs prières, ont su se préserver de toute participation au schisme et sont restés inviolablement attachés à l'Eglise catholique, sans lui donner aucun sujet de mécontentement, ils conservent le droit de participer à toutes les ordinations, de présenter telle ou telle personne pour les dignités de la cléricature et de faire tout ce que les lois et l'économie de l'Eglise permettent de faire. Si l'un de ces pasteurs vient à mourir, sa place peut être donnée à un clerc nouvellement admis (c'est-à-dire à un mélétien), à la condition cependant qu'il en paraisse digne, qu'il soit élu par le peuple et que l'évêque d'Alexandrie ait donné son assentiment à cette élection. Ces stipulations devaient être appliquées à tous les mélétiens. On fit cependant une exception pour Mélétius, c'est-à-dire qu'on ne lui conserva pas les droits et prérogatives d'un évêque, parce que l'on connaissait son incorrigible habitude de tout mettre en désordre, de même que sa précipitation. Aussi, pour qu'il ne continuât pas à faire ce qu'il avait déjà fait, le synode lui enlevait tout pouvoir et toute autorité.

« Voilà ce qui concerne particulièrement l'Egypte et l'Église d'Alexandrie. Si quelque autre décret a été porté en présence de notre cher frère Alexandre, il vous en instruira quand il sera au milieu de vous: car il a été, dans tout ce qu'a fait le synode, un guide, un collaborateur. »

C'est probablement à cause des mélétiens, et pour couper court aux prétentions de Mélétius, qui voulait se soustraire à

(1) C'est-à-dire, qu'on ne devait pas refaire l'ordination, mais simplement la valider. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, etc. t. VI. Note 12 sur le concile de Nicée.

l'autorité du patriarche d'Alexandrie et se poser comme son égal [1], que le synode de Nicée fit dans son 6e canon cette déclaration explicite : « On doit conserver l'ancien ordre de choses établi dans l'Égypte, dans la Lybie et dans la Pentapole, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie doit continuer à exercer son autorité sur les autres évêques, car le même rapport existe pour l'évêque de Rome. On doit de même sauvegarder les anciens droits des Églises, soit à Antioche, soit dans les autres éparchies. Il est évident que si quelqu'un devient évêque sans l'assentiment de son métropolitain, il ne peut, d'après l'ordre du grand synode, conserver cette dignité ; mais lorsque, par pur esprit de contradiction, deux ou trois s'opposent à une élection que l'unanimité de tous les autres rend possible et légale, dans ce cas la majorité doit l'emporter [2]. »

Le synode avait espéré gagner les mélétiens par la douceur, mais il y réussit si peu qu'ils devinrent plus que jamais les ennemis de l'Église, et qu'en s'unissant avec les ariens, ils firent cent fois plus de mal qu'ils n'en avaient fait. Aussi S. Athanase disait-il en parlant de cette admission des mélétiens dans l'Église, décrétée par le concile de Nicée : « Plût à Dieu qu'elle n'eût jamais eu lieu [3] ! » Dans le même passage nous apprenons de S. Athanase que, pour exécuter le décret du concile de Nicée, l'évêque Alexandre avait prié Mélétius de lui remettre la liste de tous les évêques, des prêtres et des diacres qui formaient son parti ; Alexandre voulait empêcher Mélétius de se hâter de faire de nouvelles ordinations, de vendre les ordres à prix d'argent et de remplir ainsi l'Église, en abusant de la bonté du concile de Nicée, d'une foule de clercs indignes. Mélétius remit, en effet, à l'archevêque d'Alexandrie la liste demandée, et plus tard Athanase l'inséra dans son *Apologie contre les ariens*. On y voit que les mélétiens comptaient en Égypte vingt-neuf évêques, en y comprenant Mélétius, et qu'ils avaient à Alexandrie quatre prêtres, trois diacres et un aumônier militaire. Mélétius présenta lui-même cette liste à Alexandre, et celui-ci revalida sans doute ces ordinations pour obéir au concile de Nicée [4].

---

(1) THEODOR. *Hæres. Fabul.* IV, 7.
(2) MANSI, l. c. t. II, p. 670. — HARD. *Coll. Concil.* t. I, p. 326.
(3) *Apologia contra Arianos*, c. 71. *Opp.* t. I, 1, p. 148.
(4) ATHANAS. l. c. c. 72. Ce qui précède montre que S. Epiphane s'est trompé (hæres. 68, 3), en supposant que Mélétius était mort avant le concile

Conformément à l'ordonnance de Nicée, Mélétius vécut dans « sa ville », à Lycopolis; mais, après la mort de l'évêque Alexandre, se conclut entre les mélétiens et les ariens cette alliance qui fut si funeste à l'Église, et en particulier à S. Athanase ; Eusèbe de Nicomédie négocia cette ligue, à la formation de laquelle Mélétius prit aussi quelque part [1]. On ne sait à quelle époque il mourut; il désigna pour son successeur son ami Jean, qui, après avoir été maintenu dans sa charge par les eusébiens au concile de Tyr en 335, avait été exilé par l'empereur Constantin [2]. Les mélétiens les plus connus sont: l'évêque Arsenius, qui, disait-on, avait eu une main coupée par S. Athanase; l'évêque Callinique, de Péluse, qui au concile de Sardique se posa en adversaire décidé de S. Athanase; l'anachorète Paphnuce, qu'on ne doit pas confondre avec l'évêque du même nom qui, au concile de Nicée, se fit le défenseur du mariage des prêtres [3], et le prétendu prêtre Ischyras, qui furent l'un et l'autre les principaux accusateurs et les ennemis les plus acharnés de S. Athanase. Nous aurons plus tard occasion de parler du rôle que jouèrent les mélétiens dans les luttes suscitées par l'hérésie d'Arius; aussi nous bornerons-nous ici à dire que ce schisme subsistait en Egypte au milieu du ve siècle; c'est ce qu'attestent Socrate et Théodoret, tous les deux contemporains [4]. Ce dernier parle notamment de moines mélétiens très-superstitieux qui pratiquaient les ablutions des juifs [5]. Mais après la moitié du ve siècle les mélétiens disparaissent tout à fait de l'histoire.

§ 41.

NOMBRE DES CANONS DE NICÉE.

Le concile de Nicée a aussi donné un certain nombre de canons ou de règles disciplinaires; on a longtemps discuté pour savoir quel était ce nombre, voici pour nous notre opinion sur

---

de Nicée. On ne peut cependant pas certifier qu'il ait assisté en personne au concile de Nicée. Vgl. WALCH. a. a. O. S. 390.

(1) ATHANAS. *Apologia*, c. 59. — EPIPHAN. hær. 68, 6. — THEODOR. *Hist. eccl.* I, 26.

(2) SOZOM. II, 31.

(3) TILLEM. l. c. t. VI, p. 100.

(4) SOCRAT. *Hist. eccl.* I, 8, p. 30, ed. Mog. — THEODOR. *Hist. eccl.* I, 9, p. 32, ed. Mog.

(5) THEODOR. *Hæres. Fabul.* IV, 7.

cette question, que nous avons déjà analysée dans la *Tübinger theologischen Quartalschrift* [1].

Voyons d'abord quel est sur ce nombre le témoignage des auteurs grecs et latins qui ont vécu à une époque rapprochée du concile.

a) Le premier à consulter, pour les auteurs grecs, est Théodoret, qui vivait un siècle environ après le concile de Nicée; il dit dans son *Histoire de l'Eglise* [2] : « Après la condamnation des ariens, les évêques se réunirent encore une fois et décrétèrent vingt canons sur la discipline ecclésiastique. »

b) Vingt ans plus tard, l'évêque de Cyzique Gélase écrivit, après beaucoup de recherches dans les plus anciens documents, une histoire du concile de Nicée [3]. Gélase dit aussi très-explicitement que le concile décréta *vingt* canons, et, ce qui est plus important, il donne le texte original de ces canons tout à fait dans le même ordre et suivant la teneur que nous trouvons ailleurs [4].

c) Rufin est encore antérieur à ces deux historiens; il était né vers l'époque où se tint le concile de Nicée, et il écrivit environ un demi-siècle après sa célèbre *Histoire de l'Eglise*, dans laquelle il inséra une traduction latine des canons de Nicée. Rufin n'a connu, lui aussi, que ces vingt canons; mais comme il a partagé en deux parties le 6e et le 8e, il a donné vingt-deux canons qui reviennent très-exactement aux vingt fournis par les autres historiens [5].

d) La fameuse discussion entre les évêques africains et le Saint-Siége, au sujet des appels à Rome, nous fournit un témoignage très-important sur le véritable nombre des canons de Nicée [6]. Le prêtre Apiarius de Sicca en Afrique, ayant été déposé pour diverses fautes, en appela à Rome. Le pape Zosime (417-418) prit l'appel en considération, envoya des légats en Afrique, et pour prouver qu'il avait le droit d'en agir ainsi, il cita un canon du

---

(1) 1851. Heft I, S. 49 ff.
(2) THEOD. lib. I. c. 8.
(3) Voyez plus haut, § 23.
(4) Lib. II, c. 30 et 31, dans HARD. *Coll. Concil.* t. I, p. 430 sqq.
(5) RUFIN. *Hist. eccl.* lib. X, 6 de l'ouvrage entier, ou bien I, 6 de la continuation.
(6) SPITTLER (*Sämm. Werke,* Œuvres complètes) raconte toute cette affaire en détail. Bd. VIII, S. 158 ff. Cf. aussi BALLERINI, *Opp. S. Leonis M.* t. II, p. 358, et *Tübing. Quartalschrift* 1825. S. 39.

concile de Nicée contenant ce qui suit : « Lorsqu'un évêque croira avoir été injustement déposé par ses collègues, il pourra en appeler à Rome, et l'évêque romain fera juger cette affaire par les *judices in partibus*. Le canon cité par le pape n'appartenait pas, comme il le disait, au concile de Nicée; c'était le 5e canon du concile de Sardique (le 7e dans la version latine). Ce qui explique l'erreur de Zosime, c'est que dans les anciens exemplaires [1] les canons de Nicée et de Sardique sont écrits à la suite les uns des autres, avec les mêmes chiffres et sous le titre commun de canons du concile de Nicée; aussi Zosime put-il *optima fide* tomber dans une erreur qu'il partagea avec beaucoup d'auteurs grecs ses contemporains, qui confondent aussi les canons de Nicée et ceux de Sardique [2]. Les évêques africains, ne trouvant pas dans leurs exemplaires grecs et dans leurs exemplaires latins le canon cité par le pape, consultèrent aussi en vain l'exemplaire que l'évêque Cécilien, qui avait assisté lui-même au concile de Nicée, avait apporté à Carthage [3]. Les légats du pape déclarèrent alors qu'ils ne s'en rapportaient pas à ces exemplaires, et l'on convint d'envoyer à Alexandrie et à Constantinople pour demander aux patriarches de ces deux villes des exemplaires authentiques des canons du concile de Nicée. Les évêques africains voulurent à leur tour que le pape Boniface fît aussi la même démarche (le pape Zosime était mort sur ces entrefaites en 418), qu'il demandât des exemplaires aux archevêques de Constantinople, d'Alexandrie et d'Antioche [4]. Cyrille d'Alexandrie et Atticus de Constantinople envoyèrent en effet des copies exactes et fidèles du symbole et des canons de Nicée, et deux savants de Constantinople Theilo et Théariste traduisirent même ces canons en latin [5]. Leur traduction nous a été conservée dans les actes du 6e concile de Carthage, et elle ne renferme que les vingt canons ordinaires [6]. On pourrait croire à première vue qu'elle contient vingt et un canons; mais, en y regardant de près, on voit, ainsi que Hardouin l'a déjà prouvé, que ce 21e article

(1) Nous en avons encore la preuve par de très-anciens manuscrits. Cf. BALLERINI, *de Antiquis Collectionibus, etc... canonum*, p. 380, et COUSTANT. Diss. *de Antiquis canonum Collect.* dans GALLAND. *de Vetustis canonum Coll.* t. I, p. 78.
(2) Cf. BALLERINI, *de Antiquis Collect.* dans GALLAND, l. c. p. 289.
(3) MANSI, l. c. t. IV, p. 406 sq. c. 9. — HARD. l. c. t. I, p. 1244, c. 9.
(4) MANSI, t. III, p. 834. — HARD. t. I, p. 943.
(5) MANSI, t. IV, p. 407. — HARD. t. I, p. 1246.
(6) MANSI, t. IV, p. 407. — HARD. t. I, p. 1245.

n'est autre qu'une notice historique ajoutée aux canons de Nicée par les Pères de Carthage; elle est ainsi conçue : « Après que les évêques eurent décrété à Nicée ces règles, et après que le saint concile eut indiqué quelle était la pratique traditionnelle pour la célébration de la fête de Pâques, la paix et l'unité de foi furent rétablies entre l'Orient et l'Occident. C'est ce que nous (les évêques africains) avons cru devoir ajouter d'après l'histoire de l'Eglise [1].

Les évêques d'Afrique expédièrent au pape Boniface, au mois de novembre 1419, les exemplaires qu'on leur avait envoyés d'Alexandrie et de Constantinople, et plus tard dans leurs lettres à Célestin Ier (423-432), successeur de Boniface, ils en appelèrent au texte de ces documents [2].

e) Toutes les anciennes collections de canons, soit latines soit grecques, composées au IVe ou très-certainement au moins au Ve siècle, s'accordent à ne donner que ces vingt canons de Nicée. Les plus anciennes de ces collections furent faites dans l'Eglise grecque, et dans la suite des temps on en écrivit un très-grand nombre de copies. Plusieurs de ces copies sont arrivées jusqu'à nous, beaucoup de bibliothèques en possèdent des exemplaires; ainsi Montfaucon en énumère un grand nombre dans sa *Bibliotheca Coisliniana*, Fabricius fait dans sa *Bibliotheca Græca* [3] une énumération semblable pour les exemplaires à celles qui se trouvent dans les bibliothèques de Turin, de Florence, de Venise, d'Oxford, de Moscou, etc., et il ajoute que ces exemplaires renferment aussi les prétendus canons apostoliques et ceux des plus anciens conciles.

L'évêque français Jean Tilius donna à Paris, en 1540 [4], une de ces collections grecques telle qu'elle existait au IXe siècle; elle contient très-exactement nos vingt canons de Nicée et de plus les prétendus canons apostoliques, ceux d'Ancyre, etc. [5]. Elie Ehinger publia à son tour à Wittemberg, en 1614, une de ces collections grecques, après avoir consulté un autre manuscrit qui se trouvait à la bibliothèque d'Augsbourg [6]; mais alors la collection ro-

(1) Mansi (t. IV, p. 414) a fait remarquer aussi que cette phrase n'appartenait pas aux Pères du concile de Nicée.
(2) Mansi, t. III, p. 834-839. — Hard. t. I, p. 943-950.
(3) Ed. Harless, t. XII, p. 148 sqq. Cf. Ballerini, l. c. p. 253.
(4) 1 volume in-4o.
(5) Fabricius, l. c. p. 196.
(6) Fabricius, l. c. p. 197.

maine des conciles avait déjà donné, en 1608, le texte grec des vingt canons de Nicée. Ce texte des éditeurs romains était, à part quelques variantes insignifiantes, exactement le même que celui de l'édition de Tilius. Ni le P. Sirmond ni ses collaborateurs n'ont indiqué quels sont les manuscrits qu'ils ont consultés pour faire leur édition; c'étaient probablement des manuscrits pris dans plusieurs bibliothèques, et en particulier dans celle du Vatican [1]. Le texte de l'édition romaine passa dans toutes les collections qui suivirent, même dans celles de Hardouin et de Mansi. Toutefois Justell, dans sa *Bibliotheca juris canonici*, et Bévéridge, dans son *Synodicon* (tous les deux sont du XVIIe siècle), ont donné un texte un peu différent, également collationné sur des manuscrits, et se rapprochant surtout du texte donné par Tilius. Bruns a mis en regard l'un de l'autre, dans sa *Bibliotheca ecclesiastica*, les deux textes qui ont le plus de variantes [2]. Or tous ces manuscrits grecs, consultés en des temps si différents et par tous ces éditeurs, ne reconnaissent que vingt canons de Nicée et toujours les vingt que nous possédons.

Les collections latines des canons des conciles donnent aussi le même résultat; nous pouvons le constater, par exemple, dans la plus ancienne et la plus remarquable de toutes, dans la *Prisca* [3] et dans celle de Denys le Petit, qui fut composée environ vers l'an 500. Le témoignage de cette dernière collection est d'autant plus important pour montrer qu'il faut admettre le nombre vingt, que Denys dit s'en rapporter à la *Græca auctoritas* [4].

f) Parmi les historiens grecs moins anciens, nous pouvons citer encore Photius, Zonare et Balsamon. Photius, dans sa *Collection des canons* et dans son *Nomocanon*, de même que les deux autres historiens dans leurs commentaires sur les actes des anciens conciles, ne citent et ne connaissent que vingt canons de Nicée et toujours ceux que nous avons [5].

g) Les canonistes latins du moyen âge ne connaissent non

---

(1) Voyez la préface que le P. Sirmond a écrite pour cette édition et l'index du 1er volume de la collection romaine. Cette préface a été aussi imprimée dans les œuvres du P. Sirmond. — Sirmondi *Opera*, t. IV, p. 437, ed. Venet. 1728.

(2) T. I, p. 14 sqq.

(3) Il est vrai que la *Prisca* (MANSI, t. VI, p. 1114) semble donner vingt et un canons de Nicée, mais cela vient de ce qu'elle a fait deux numéros du canon 19.

(4) Cf. MANSI, t. II, p. 678, et BALLERINI, l. c. p. 473.

(5) Dans JUSTELL. l. c. t. II, p. 793, 813 sqq. et BEVER. *Synod.* t. I.

plus que ces vingt canons de Nicée; nous en avons une preuve dans la célèbre collection espagnole, qui est ordinairement, mais par erreur, attribuée à S. Isidore (elle fut composée au commencement du VIIe siècle [1]), et dans celle d'Adrien (ainsi appelée parce qu'elle fut offerte à Charlemagne par le pape Adrien Ier). Le célèbre Hincmar, archevêque de Reims, le premier canoniste du IXe siècle [2], n'attribue à son tour que vingt canons au concile de Nicée, et c'est ce que fait même le faux Isidore.

Devant ces nombreuses et si importantes autorités, qui, dans l'Eglise grecque comme dans l'Eglise latine, sont unanimes à ne reconnaître que vingt canons de Nicée, et précisément ceux qui sont parvenus jusqu'à nous, on ne peut regarder comme authentique la lettre latine que l'on prétend avoir été écrite au pape Marc par S. Athanase, et dans laquelle il est dit que le concile de Nicée formula d'abord quarante canons grecs, puis vingt canons latins, et qu'ensuite le concile réunit lui-même et coordonna ces soixante-dix canons [3].

Une tradition, qui s'était par erreur établie en Orient, a pu faire accepter cette lettre; nous savons en effet que dans quelque pays de l'Orient on a cru que le concile de Nicée avait donné un aussi grand nombre de canons, et quelques collections en renferment en effet soixante-dix. Heureusement que depuis le XVIe siècle nous sommes en possession de ces prétendus canons de Nicée, nous pouvons donc les juger en connaissance de cause.

Le premier qui les fit connaître en Occident est le jésuite Jean-Baptiste Romain qui, ayant été envoyé à Alexandrie par le pape Paul IV, trouva dans la maison du patriarche de cette ville un manuscrit arabe contenant quatre-vingts canons du concile de Nicée [4]. Il copia le manuscrit, apporta à Rome sa copie et la traduisit en latin avec le secours de Georges de Damas, archevêque maronite. Le savant jésuite François Turrianus s'intéressa

---

(1) Cf. BALLERINI, l. c. p. 512.—WALTER, *Kirchenrecht* (Droit canon). 11 Aufl. S. 151. La collection espagnole a été éditée à Madrid en 1821.

(2) JUSTELL. l. c. Præf. p. 9.

(3) Voyez Athanasii *Opp.* ed. Bened. Patav. t. II, p. 599. Le savant bénédictin Montfaucon dit (l. c. p. 597), en parlant de cette lettre et de quelques autres qui ont été également supposées : *Sane commentis sunt et mendaciis respersæ, exque variis locis consarcinatæ, ut ne umbram quidem* γνησιότητος *referant.*

(4) Ce manuscrit fut acheté plus tard par Joseph Simon Assémani au patriarche copte Jean; il se trouve maintenant dans la bibliothèque du Vatican. Cf. ANGELO MAI, *Præf.* p. 5, du Xe volume de ses *Scriptorum vet. nova Collectio.*

à cette découverte et fit revoir et améliorer par un marchand d'Alexandrie, qui se trouvait à Rome, la traduction du P. Jean-Baptiste Romain. A la même époque, un autre jésuite, Alphonse Pisan, composait, avec le secours de l'ouvrage de Gélase de Cyzique qui venait d'être découvert, une histoire latine du concile de Nicée; sur sa demande, Turrianus lui communiqua la traduction latine des canons arabes : Pisan l'inséra dans son livre [1]. Dans la première édition [2], le témoignage de la prétendue lettre de S. Athanase *ad Marcum* lui fit réduire au nombre de soixante-dix les quatre-vingts canons, mais dans les éditions subséquentes il renonça à cette abréviation et publia les quatre-vingts prétendus canons de Nicée; c'est de cette manière que la traduction latine des quatre-vingts prétendus canons arabes de Nicée passa dans les autres collections des conciles, en particulier dans celle de Venise et celle de Binius; quelques collections plus récentes adoptèrent cependant le texte d'une dernière traduction que fit faire Turrianus.

En effet, quand déjà l'histoire d'Alphonse Pisan avait paru, Turrianus fit la connaissance d'un jeune Turc converti; il s'appelait Paul Ursin, savait très-bien l'arabe, et comprenait le latin et l'italien; Turrianus lui confia une nouvelle traduction des quatre-vingts canons arabes. Ursin se servit pour la faire d'un autre ancien manuscrit arabe découvert dans la bibliothèque du pape Marcel II (+1555). Ce second manuscrit s'accordait si bien avec le manuscrit d'Alexandrie que l'on put les prendre tous les deux pour les copies d'un seul et même exemplaire. Turrianus publia, en 1578, cette traduction plus exacte; il l'accompagna de notes, et y joignit un *Proemium* dans lequel il cherche à prouver que le concile de Nicée a donné plus de vingt canons [3]. Toutes les collections de conciles ont, depuis Turrianus, regardé sa thèse comme prouvée et ont admis les quatre-vingts canons.

Dans le siècle suivant, le maronite Abraham Echellensis fit de plus profondes recherches sur ces canons arabes du concile de Nicée, et ses recherches l'amenèrent à croire que ces canons avaient dû être recueillis chez différents peuples, chez les Syriens, les Chaldéens, les Maronites, les Coptes, les Jacobites,

(1) Lib. III.
(2) Dilling. 1572.
(3) A la fin dela traduction latine des *Constit. apostol.*

les nestoriens; et qu'ils avaient été aussi traduits de diverses langues orientales. Il alla même plus loin et, avec une véritable sagacité critique, il émit l'opinion que ces collections orientales n'avaient dû être elles-mêmes que des traductions de documents grecs; c'était donc arriver à dire que dans l'Eglise grecque on avait admis plus de vingt canons disciplinaires du concile de Nicée. Après avoir collationné d'autres manuscrits arabes qu'il s'était procurés, Echellensis donna à Paris, en 1645, une nouvelle traduction latine de ces canons; d'après ces manuscrits, il y avait quatre-vingt-quatre canons au lieu de quatre-vingts; toutefois cette différence reposait beaucoup plus sur la disposition extérieure que sur les canons eux-mêmes; ainsi les canons 13, 17, 32 et 56 de Turrianus se divisent chacun en deux autres dans la traduction d'Abraham Echellensis; par contre, les canons 43 et 83 de Echellensis forment chacun deux canons dans le travail de Turrianus. Les canons 29, 37 et 41 d'A. Echellensis manquent dans Turrianus; mais, d'un autre côté, Echellensis n'a pas le canon 45 de Turrianus. Une étude superficielle de ces deux collections des canons pourrait faire croire qu'elles sont tout à fait identiques pour le sens, mais il n'en est pas ainsi : les canons qui se correspondent dans les deux traductions ont parfois une signification tout à fait différente. Il faut en conclure, ou bien que les traducteurs arabes ont compris différemment les manuscrits grecs, ou bien que ces manuscrits offraient de notables variantes. Cette dernière supposition est la plus probable, elle expliquerait comment les quatre-vingts canons arabes, qui contiennent aussi les vingt canons authentiques de Nicée, ne les donnent qu'avec des changements quelquefois considérables. Echellensis a aussi traduit en latin et publié, sans compter ces quatre-vingt-quatre canons, un assez grand nombre d'ordonnances ecclésiastiques, διατυπώσεις, *constitutiones*, également attribuées au concile de Nicée. Il joignit à ce travail une traduction latine de la préface arabe qui précédait dans le manuscrit toute la collection, et enfin une savante dissertation pour défendre l'authenticité des quatre-vingt-quatre canons, avec un grand nombre de commentaires. Mansi [1] a inséré toutes les pièces, et Hardouin les a aussi reproduites en majeure partie [2].

(1) Mansi, t. II, p. 982-1082.
(2) Hard. t. I, p. 478-528.

Il est certain que les Orientaux croyaient que le concile de Nicée avait décrété plus de vingt canons disciplinaires; c'est ce qu'a démontré le savant anglican Béveridge, reproduisant une ancienne paraphrase arabe des canons des quatre premiers conciles œcuméniques. D'après cette paraphrase arabe, trouvée dans un manuscrit de la Bodléienne, le concile de Nicée aurait donné trois livres de canons : le permier, contenant quatre-vingt-quatre canons, regarderait les prêtres, les moines, etc.; le second comprendrait les vingt premiers canons authentiques; le troisième ne serait qu'une série d'ordonnances pour les rois et les supérieurs, etc. [1]. Sur tous ces canons la paraphrase arabe dont nous parlons donnait un commentaire, mais Béveridge ne prit que la partie qui regardait le second livre, c'est-à-dire celle des vingt canons authentiques; car d'après lui, et nous verrons plus tard qu'il était parfaitement dans le vrai, il n'y avait que ces vingt canons qui fussent véritablement l'œuvre du concile de Nicée, il croyait que tous les autres lui étaient faussement attribués. Le peu que Béveridge nous fait connaître de la paraphrase sur le premier livre des prétendus canons montre, du reste, que ce premier livre coïncidait assez avec les quinze décrets édités par Echellensis et qui concernent aussi les moines, les abbés et les abbesses [2]. Renaudot nous apprend que le troisième livre de la paraphrase arabe montre que le troisième livre des canons renfermait diverses lois de Constantin, de Théodose, de Justinien [3]. Béveridge croyait que cette paraphrase était l'œuvre d'un prêtre égyptien, nommé Joseph, qui avait vécu dans le XIVe siècle [4]; l'auteur anglican raisonnait ainsi parce qu'il avait trouvé dans le manuscrit ce nom accompagné de cette date chronologique, mais Renaudot prouva très-bien que ce prêtre égyptien, nommé Joseph, n'avait été que le possesseur de ce manuscrit, qui remontait à une époque bien antérieure.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il est certain que ces canons arabes ne sont pas l'œuvre du concile de Nicée; ce qu'ils disent prouve évidemment une autre origine plus récente. Ainsi :

a) Le 38e canon (le 33e dans Turrianus) ordonne que le pa-

---

(1) Beveregius, *Synodicon sive Pandectæ canonum*, Oxon. 1672, t. I, p. 686.
(2) Mansi, t. II, p. 1011 sqq.
(3) Renaudot, *Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum*, Paris, 1713, p. 75.
(4) *Præf.* p. XIX sq.

triarche d'Ephèse passe à Constantinople, qui est l'*urbs regia, ut honor sit regno et sacerdotio simul.* Ce décret suppose donc que Byzance s'est déjà métamorphosée en Constantinople et qu'elle est devenue la résidence impériale. Or ce changement n'eut lieu que cinq ans environ après le concile de Nicée ; à l'époque même où se tenait le concile, Byzance était encore une ville tout à fait insignifiante et presque réduite en ruine par une dévastation antérieure [1]. L'évêché de Constantinople ne fut élevé à la dignité de patriarcat que par le 2e et le 4e concile œcuménique [2]. Ce canon traduit en arabe ne saurait donc appartenir au concile de Nicée, et ne remonte pas au delà du 4e concile œcuménique.

b) Le canon 42e d'A. Echellensis (36e dans Turrianus) défend aux Ethiopiens d'élire un patriarche ; leur chef spirituel devait seulement porter le titre de *catholicus* et être sous la juridiction du patriarche d'Alexandrie, etc. Ce canon trahit aussi une époque plus récente que celle où se tint le concile de Nicée. A cette dernière époque, en effet, les Ethiopiens n'avaient aucun évêque, c'est à peine si S. Frumentius commençait leur conversion, et ce ne fut que plus tard, lorsque S. Athanase était déjà archevêque d'Alexandrie, que S. Frumentius lui fit part des bons résultats qu'avaient eus ses missions, et il fut choisi et sacré comme évêque des nouveaux convertis[3]. Notre canon suppose au contraire qu'il existe déjà en Ethiopie un épiscopat nombreux, et que son chef, le *catholicus*, veut s'affranchir de la suzeraineté de l'Eglise mère d'Alexandrie. Ce canon, de même que quelques autres cités par Turrianus et par A. Echellensis, suppose que l'institution des patriarcats est déjà pleinement en vigueur, ce qui n'était pas à l'époque du concile de Nicée [4].

c) Pierre de Marca [5] a déjà prouvé que le 43e canon du texte d'A. Echellensis (37e dans Turr.) a été rédigé après le 3e concile œcuménique d'Ephèse (431). Ce concile d'Ephèse déclara que les prétentions du patriarche d'Antioche sur l'ordination des évêques de Chypre n'étaient pas fondées [6]; d'après la démonstration de

(1) TILLEMONT, *Hist. des emper.* t. IV, p. 230 sq. — BARON. ad ann. 330, n. 1. — ISELIN, *Hist. Lexik.* (Dictionnaire historique), u. d. A. Constantinopel.
(2) A. 381 can. 3, et a. 451 can. 28.
(3) Voyez la dissertation du Dr HÉFÉLÉ sur l'Abyssinie dans le *Kirchenlexik.* von Wetzer und Welte.
(4) C. 8, 33, 35, 37, 46 Turr. c. 8, 37, 38, 40, 43, 44, 45. Ech.
(5) *De concord. sacerdotii et imperii*, lib. II, c. 9.
(6) MANSI, t. IV, p. 1470. — HARD. t. I, p. 1619.

Marca, cette dépendance de Chypre à l'égard du siége d'Antioche ne peut pas être constatée avant l'an 900, car à l'époque où vivait l'empereur Léon le Sage († en 911) nous savons par la *Notitia* de son règne que Chypre n'est pas encore sous la dépendance d'Antioche; or, d'après ce canon arabe, cette soumission est déjà un fait accompli et connu de tous [1].

d) Le canon 53 (49 dans Turr.), qui condamne la simonie, a son origine dans le second canon du 4e concile œcuménique de Chalcédoine [2]. Il est donc évident qu'il n'a pas été rédigé à Nicée.

e) Dans les canons 38, 39 et 42 (c. 33, 34 et 36 dans Turr.) l'évêque de Séleucie Almodajen est déjà appelé *catholicus*. Or il est prouvé qu'il n'obtint ce titre qu'au vie siècle [3]. Dans ce canon Séleucie ayant déjà ce nom arabe Almodajen, Renaudot a voulu en conclure que le canon a été rédigé à l'époque de Mahomet.

Les *Constitutiones* éditées par Echellensis soutiennent encore moins que les quatre-vingt-quatre canons la prétention de remonter au concile de Nicée.

a) La première division de ces *Constitutions*, celle *de Monachis et Anachoretis*, suppose un développement déjà très-grand de l'élément monastique [4]. Elle s'occupe des couvents d'hommes et de femmes, des abbés et des abbesses, des économes de couvents, etc. Mais nous savons qu'au temps du concile de Nicée le cénobitisme ainsi organisé commençait à peine à faire son apparition dans l'histoire de l'Eglise; même dans les premiers temps qui suivirent ce concile, il n'y eut pas de ces grands couvents comme sont ceux dont parlent les canons arabes; il n'y avait que des hameaux de moines, des groupes de cabanes habitées par des religieux.

b) La seconde série des constitutions arabes comprend dix-neuf chapitres [5]; elle s'occupe aussi des couvents, des abbés, des biens et des possessions des couvents, etc. (c. 1-10). Le canon 8 laisse voir qu'il y a déjà beaucoup de moines qui sont prêtres; or ce fait ne se produisit dans sa généralité qu'assez longtemps après le concile de Nicée, lorsque la vie religieuse eut atteint de grands développements. Le chapitre 9 parle de Constantinople

---

(1) Cf. Bevereg. l. c. t. II, *Annotationes*, p. 212 a.
(2) Tenu en 431.
(3) Renaudot, l. c. p. 73.
(4) Mansi, II, p. 1011 sqq.
(5) Mansi, II, p. 1019 sqq.

comme de la résidence impériale, ce qui trahit encore une époque relativement récente.

c) La troisième série comprend vingt-cinq chapitres[1]. Le symbole de Nicée, qui y est compris, a déjà dans ce texte l'addition qu'y fit le second concile œcuménique. Le symbole arabe est en outre beaucoup plus étendu que le symbole authentique : les Orientaux y ont ajouté plusieurs phrases, comme Abraham Echellensis l'a fait voir [2]. Ce symbole arabe professe que Jésus-Christ est *perfectus homo, vera anima intellectuali et rationali prœditus*; paroles qui trahissent l'intention de s'opposer à l'apollinarisme, de même que celles qui suivent : *duas habentes naturas, duas voluntates, duas operationes, in una persona, etc.*, semblent être une protestation contre l'hérésie des monophysiques et des monothélites.

A la suite de ce symbole, le texte arabe raconte que Constantin pria les évêques réunis à Nicée de donner à Byzance le nom de Constantinople et d'élever son évêché au rang d'un archevêché égal à celui de Jérusalem. Ce que nous avons dit plus haut, que Byzance ne commença à être la capitale de l'empire qu'à partir de l'an 330, montre la fausseté de ce récit.

Les décrets de cette dernière série, examinés en détail, accusent aussi une époque plus récente que celle du concile de Nicée; ils parlent de coutumes qui n'existaient nullement vers l'année 325. Ainsi le chapitre 10 ordonne de baptiser les enfants, les chapitres 12 et 13 s'occupent encore des moines et des religieuses; le chapitre 14e trouve nécessaire de défendre d'élever des enfants au diaconat et à plus forte raison à la prêtrise et à l'épiscopat.

Nous pouvons donc résumer les preuves évidentes qui ressortent de toutes ces citations et de tous ces rapprochements, en disant que ces canons arabes ne sont pas authentiques, et tous les efforts de Turrianus, d'Abraham Echellensis et du cardinal d'Aguirre ne peuvent empêcher qu'un observateur impartial ne porte ce jugement même au sujet de quelques canons particuliers que l'on a voulu sauver en abandonnant les autres [3].

---

(1) Mansi, t. II, p. 1030 sqq.
(2) Mansi, t. II, p. 1079.
(3) Cf. Pagi, *Crit. in Annales Baron.* ad. ann. 325. n. 45.— Pearson, *Vindiciæ epist. Ignat.* P. 1. p. 177. — Richer, *Hist. Concil. général*, t. I, p. 110. — Ludovici *Præf. ad Ittig. Hist. Concil. Nic.*

Avec l'authenticité de ces canons s'évanouit aussi l'hypothèse d'Abraham Echellensis, qui pensait qu'ils avaient été rédigés à Nicée par Jacob, le célèbre évêque de Nisibe. Assemani a donné une autre supposition, en s'appuyant sur ce passage de l'Ebed-jesu [1] : « *L'évêque Maruthas de Tagrit* [2] *traduisit les soixante-treize canons du concile de Nicée* [3]. » Assemani croit que ces soixante-treize canons sont identiques aux quatre-vingt-quatre canons arabes, mais cette identité est loin d'être prouvée ; le nombre des canons est même différent, et ne le serait-il pas, nous savons par ce que nous avons vu plus haut que plusieurs des canons arabes indiquent une époque plus récente que celle où a vécu l'évêque Maruthas. Il est probable que Maruthas a réellement traduit soixante-treize canons que l'on croyait être de Nicée, c'est-à-dire qu'il aura eu entre les mains un de ces manuscrits dont nous avons parlé plus haut qui renfermaient diverses collections de canons rapportés gratuitement au concile de Nicée [4].

On se demandera pourquoi l'Orient a attribué un si grand nombre de canons au concile de Nicée; il est facile de s'expliquer cette erreur. Nous savons en effet que de très-bonne heure on réunit en un *corpus* les canons de divers conciles, et dans ce *corpus* les canons de Nicée eurent toujours la première place à cause de leur importance. Il est arrivé ensuite que, soit accidentellement soit à dessein, les copistes ont négligé de donner les noms des conciles pour les canons qui suivaient ceux de Nicée. Nous avons déjà vu que, même à Rome, se trouvait un exemplaire qui contenait *sub uno titulo* les canons de Nicée et ceux de Sardique. Lorsque ces exemplaires se furent répandus en Orient, toujours moins réfléchi, moins observateur que l'Occident, il arriva, par la suite des temps, ce que l'on a pu déjà prévoir : c'est que, par manque d'esprit de critique et de moyen de contrôle, on attribua au concile de Nicée tous les canons qui dans les manuscrits étaient écrits sans titre particulier immédiatement après les véritables canons du concile.

Mais il faut dire aussi que quelques savants, en particulier

(1) Sec. XIV.
(2) Sec. V.
(3) ASSEMANI, *Biblioth. orient.* t. I, p. 23, 195.—ANGELO MAI, l. c. Præf. p. VII.
(4) Cf. SPITTLER, *Geschichte des canonischen Rechts* (Histoire du droit canon). S. 108, note.

Baronius[1] et le cardinal espagnol d'Aguirre[2], se sont faits forts de prouver avec les seuls monuments grecs et latins, et abstraction faite de ces canons arabes, que le synode de Nicée a donné plus de vingt canons.

a) Le synode, disait d'Aguirre, a certainement fait un canon sur la célébration de la Pâque, et ce qui le prouve, c'est que Balsamon, dans son commentaire sur le premier canon d'Antioche, parle de ce canon de Nicée comme existant. Il y a donc eu, concluait le cardinal espagnol, plus de vingt canons décrétés par le concile de Nicée. Mais on peut répondre que les auteurs anciens ne font nullement mention d'un canon, mais bien d'une *simple ordonnance* du concile de Nicée sur la célébration de la fête de Pâque ; et il est certain en effet que cette ordonnance fut rendue par le concile : c'est ce que prouve le décret synodal [3]. Quant à Balsamon, il dit exactement le contraire de ce que le cardinal d'Aguirre veut lui faire dire ; voici le texte : ἐν γοῦν τοῖς κανόσι τῶν ἐν Νικαίᾳ πατέρων τοῦτο οὐχ εὕρηται, εἰς δὲ τὰ πρακτικὰ τῆς πρώτης συνόδου εὑρίσκεται [4], c'est-à-dire cela *ne se trouve pas* dans les canons des Pères de Nicée ; mais cela y a été discuté. D'Aguirre n'a probablement pas consulté le texte grec de Balsamon, il se sera servi de la mauvaise traduction latine qu'en a donnée Schelstrate [5]. Mais même en admettant que quelque historien ait donné comme un canon l'ordonnance du concile de Nicée sur la Pâque, la nature même des choses montre que ce ne pouvait être qu'une mesure disciplinaire ; peut-être aussi avait-on mal compris un passage du synode tenu à Carthage en 419 ; ce synode dit que le concile de Nicée rétablit l'*antiquus canon* sur la célébration de la Pâque [6], ce qui d'après le contexte ne peut signifier et ne signifie que ceci : l'*ancienne règle* sur la célébration de la Pâque fut remise en honneur au concile de Nicée, pour être observée par les générations suivantes.

b) Le cardinal d'Aguirre rappelle ensuite que, si on s'en rapporte à de très-anciens auteurs, les actes du concile de Nicée ont été très-volumineux, et il en conclut qu'ils ont dû par conséquent comprendre plus de vingt canons. Mais nous avons déjà

(1) *Annales* ad ann. 325, n. 156 sqq.
(2) *Collect. Concil. Hispan.* t. I, p. 1. *Appar.* Diss. 8.
(3) Socr. I, 9.
(4) Dans Bévéreg. l. c. t. I, p. 430.
(5) *Concil. Antioch. Antuerp.* 1681.
(6) Hard. t. I, p. 1428, n. 21. — Mansi, t. IV, p. 415, dans la note.

démontré plus haut que ces actes de Nicée comprenaient simplement le symbole, les canons et la lettre synodale, et quand bien même on pourrait supposer qu'ils ont été très-volumineux, ce que nous ne pensons pas, on ne devrait pas conclure de là qu'ils renfermaient un grand nombre de canons : les actes du concile d'Ephèse sont très-étendus, et cependant ce concile n'a donné que six canons, huit tout au plus, si on regarde comme canons deux décrets qui ont un but très-spécial.

c) Les ariens, dit d'Aguirre, ont brûlé la collection des actes du concile de Nicée et ils n'ont laissé subsister que ces vingt canons, pour faire croire que le concile n'en avait pas décrété d'autres. Baronius [1] a fait aussi une semblable supposition, mais il n'y a dans l'histoire ni fait [2] ni indice qui puisse la rendre vraisemblable ; si les ariens avaient réellement exercé cette vengeance, ils auraient commencé par brûler le symbole même de Nicée, qui était leur condamnation la plus radicale.

d) Il est presque superflu de réfuter ceux qui ont soutenu que le concile de Nicée avait duré trois ans et qui ont ajouté qu'il avait certainement formulé plus de vingt canons pendant tout cet espace de temps. Le synode de Nicée a commencé et s'est terminé pendant l'année 325 ; ce fut après sa clôture que l'empereur Constantin célébra ses *vicennalia* [3]. Cette supposition que le concile a duré trois ans est une fable inventée plus tard par les Orientaux : mais cette supposition serait-elle vraie, le concile aurait-il en effet duré trois ans, on ne pourrait encore, en bonne critique, affirmer *a priori* qu'il a formulé un grand nombre de décrets.

e) On s'est aussi autorisé, pour dire que le concile de Nicée avait donné plus de vingt canons, de ce passage d'une lettre du pape Jules Ier : « Les évêques ont justement décidé à Nicée que les décrets d'un synode pouvaient être révisés par un synode postérieur. » Cette lettre se trouve dans les œuvres de S. Athanase [4]. Mais le pape Jules Ier ne dit pas que les Pères de Nicée ont fait un canon de leur décision ; au contraire, il paraît croire que c'est par leur exemple, en jugeant de nouveau l'affaire

---

(1) Baronius ad an. 325, n. 62.
(2) La lettre de S. Athanase à Marc, qui parle de cela n'est évidemment pas authentique. V. plus haut § 23.
(3) La vingtième année depuis qu'il était au pouvoir.— Sur cette durée du concile de Nicée, cf. § 26 et § 44.
(4) *Apologia contra Arianos*, c. 22. Opp. t. I, 1. p. 112, ed. Patav.

des ariens déjà jugée à Alexandrie, que les Pères de Nicée autorisèrent ces révisions.

f) Lorsque le patriarche de Constantinople Flavien en appela à Rome de la décision du brigandage d'Ephèse, le pape Léon le Grand, dans deux lettres adressées à l'empereur Théodose le Grand, en appela à son tour à un décret du concile de Nicée pour montrer que ces appellations étaient permises [1]. Le pape Léon, conclut aussitôt le cardinal d'Aguirre, cite là un canon qui ne se trouve pas dans les vingt canons authentiques. Le cardinal n'a pas vu que le pape S. Léon commet ici la même erreur que le pape Zosime : il cite un canon de Sardique, au lieu de citer réellement un canon de Nicée.

g) Il est moins facile d'expliquer ces paroles de S. Ambroise, citées par Baronius et d'Aguirre : *Sed prius cognoscamus, non solum hoc apostolum de episcopo et presbytero statuisse, sed etiam Patres in concilio Nicæno tractatus addidisse, neque clericum quemdam debere esse, qui secunda conjugia sortitus* [2].

L'examen de ce texte montre que S. Ambroise n'attribue pas au concile de Nicée un canon proprement dit; il ne se sert que de l'expression *tractatus ;* les bénédictins de Saint-Maur disent en outre et avec beaucoup de raison, au sujet de ce passage de S. Ambroise : De même que le pape Zosime prenait pour un canon de Nicée un canon de Sardique, de même S. Ambroise aura lu dans sa *Collectio* des actes de Nicée quelque ordonnance *de bigamis non ordinandis* appartenant à un autre synode, et il aura cru que cette ordonnance émanait aussi du concile de Nicée.

h) Nous avons à discuter un texte de S. Jérôme, qui montrerait, a-t-on dit, qu'il y a eu plus de vingt canons décrétés à Nicée. S. Jérôme dit dans sa *Præfatio ad librum Judith* [3] : *Apud Hebræos liber Judith inter agiographa legitur, cujus auctoritas ad roboranda illa, quæ in contentionem veniunt, minus idonea judicatur... Sed quia hunc librum synodus Nicæna in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse, acquievi postulationi vestræ*, etc. Ces paroles n'autorisent pas à conclure que les Pères de Nicée ont donné le canon des livres bibliques authentiques ; le sens paraît bien plutôt être celui-ci : Les Pères de Nicée ont cité

---

(1) *Epp.* 43 et 44.
(2) *Epist. ad Vercellensem episcopum.* Opp. ed. Benedict. t. III, p. 1127.
(3) *Opp.* t. X, p. 39 éd. Migne; t. I, p. 1170 éd. BB.

ce livre de Judith, c'est-à-dire s'en sont servis comme d'un livre canonique, et par conséquent l'ont reconnu de fait. C'est ainsi que le concile d'Ephèse a implicitement reconnu la lettre de S. Paul aux Hébreux en approuvant les anathèmes portés par Cyrille contre Nestorius, dans lesquels cette lettre est citée comme un livre biblique[1]. Il est vrai que dans les quelques monuments que nous a laissés le concile de Nicée, nous ne trouvons pas une pareille citation prise du livre de Judith, mais là n'est pas la difficulté : cette citation a pu être faite de vive voix dans le concile, et ce fait a pu être relevé et conservé dans quelque écrit composé par un membre du concile. Aussi S. Jérôme ne dit-il que ces mots : *legitur computasse*, c'est-à-dire *on lit* que le concile de Nicée a fait cela; si le concile avait réellement fait un canon sur ce point, S. Grégoire de Nazianze, Amphiloque, et d'autres Pères de l'Eglise n'auraient pas refusé plus tard de compter le livre de Judith au nombre des livres canoniques. S. Jérôme lui-même doute dans un autre passage [2] de la canonicité de ce livre; il n'attachait donc pas une grande importance à ce qu'il disait du concile de Nicée à propos du livre de Judith. Enfin le concile de Laodicée, plus récent que le concile de Nicée, ne compte pas dans son 60e canon le livre de Judith au nombre des livres canoniques; cette exclusion aurait été tout à fait impossible si le prétendu canon avait été réellement formulé à Nicée en 325.

i) On a voulu faire aussi décider la controverse qui nous occupe par la grande autorité de S. Augustin. L'évêque d'Hippone dit dans la lettre 213 (dans d'autres éditions ép. 110) : Du vivant même de Valérius, j'ai été nommé coadjuteur, ne sachant pas que cela avait été défendu par le concile de Nicée. On a dit, et le cardinal d'Aguirre a surtout insisté sur ce point, que cette défense ne se trouvait pas dans les vingt canons que l'on veut donner comme exclusivement authentiques; c'est là une erreur de fait, la défense s'y trouve : elle est très-explicitement dans le 8e canon[3].

j) Nous arrivons à une objection tirée du pape Innocent Ier, qui dans sa 23e lettre rappelle qu'il a été défendu à Nicée d'ordonner

---

(1) NOEL ALEX. *Hist. eccl.* l. c. p. 387 a.

(2) Il dit du livre de Judith dans son *Epistola ad Furiam*, etc. *Si cui tamen placet volumen recipere.* Opp. t. I, p. 559 ed. Migne; et *Commentar. in Aggæum* cap. 1, v. 5, 6, p. 1394, t. VI, ed. Migne.

(3) Ce canon se termine par les mots suivants : ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν. MANSI, t. II, p. 672.

prêtre quiconque aurait, après son baptême, servi dans une guerre[1]. Cette défense ne se trouve pas en effet dans les vingt canons de Nicée; mais la lecture attentive de la lettre d'Innocent Ier fait qu'on se demande si Innocent regardait bien cette défense comme provenant du concile de Nicée. Il dit en effet : Vous connaissez vous-même les règles de Nicée sur l'ordination, *tamen aliquam partem, quæ de ordinationibus est provisa, inserendam putavi*. On ne sait si ces deux mots *aliqua pars* doivent s'entendre d'une ordonnance de Nicée ou bien d'une ordonnance prise dans un autre synode et ayant trait au même objet. Innocent revient par deux fois à cette défense d'ordonner prêtres des soldats : une fois dans l'ép. 43 [2], et alors il ne parle en aucune manière du concile de Nicée; la seconde fois dans l'ép. 1 c. 2 [3]; il est vrai que dans le contexte il est question du concile de Nicée, mais dans le passage même où le pape rappelle la défense, il ne s'appuie pas sur l'autorité de ce concile; dans ce passage le mot *item* veut évidemment dire *secundo* et ne signifie pas que l'ordonnance qui suit est un décret de Nicée. Nous admettons même, si l'on veut, que le pape Innocent a voulu donner une ordonnance de Nicée, cela ne prouvera rien contre notre thèse. Les paroles que cite le pape sont celles d'un concile de Turin, comme Labbe l'a très-bien démontré [4]. On ne peut donc tirer de là qu'une conclusion : c'est que Innocent a commis la même erreur que le pape Zosime.

k) Gélase de Cyzique donne neuf *constitutiones* [5], sans compter les vingt canons authentiques, et à la fin du livre II, c. 29, il dit explicitement : Les évêques de Nicée ont donné diverses διατυπώσεις semblables ; aussi a-t-on dit qu'il réfutait notre thèse. Mais ces *Constitutiones* sont purement dogmatiques (λόγος διδασκαλικὸς); ce ne sont donc pas des canons, elles ne peuvent donc pas avoir augmenté leur nombre de vingt ; mais, et ceci est le point principal, elles sont très-certainement sans authenticité, aucun des anciens auteurs ne les connaît, personne parmi les modernes n'a voulu défendre leur valeur historique; la plupart n'en parlent même pas, c'est ce que font par exemple Tillemont et Orsi, et ceux qui les citent se contentent d'en nier l'authenticité [6].

---

(1) Mansi, t. III, p. 1068 sq.
(2) Mansi, t. III, p. 1046.
(3) Mansi, t. III, p. 1033.
(4) Mansi, t. III, p. 1069 ad marg.
(5) Lib. II, c. 30.
(6) V. Ittig, *Hist. Concil. Nic.* § 68, et les annotations qui accompagnent

l) D'après Baronius et d'Aguirre, Socrate[1], l'historien grec de l'Église, aurait émis cette assertion que le concile de Nicée avait ordonné de se servir dans la doxologie de ces mots : « Honneur soit au Père et au Fils, » pour montrer l'égalité du Père et du Fils, tandis que les ariens proposaient cette formule : « Honneur au Père par le Fils. » Mais dans le passage indiqué Socrate dit simplement qu'il y avait à Antioche un parti qui se servait de cette dernière formule, et que l'évêque arien Leontius voulut empêcher qu'on chantât les louanges de Dieu d'après la παράδοσις du concile de Nicée, ce qui veut dire en se servant de formules conformes à la doctrine de ce concile. Valois a fait aussi remarquer, en traduisant ce passage de Socrate, que l'historien grec ne dit nullement ce que Baronius et d'Aguirre veulent lui faire dire [2]. On sait en effet qu'avant l'apparition de l'hérésie d'Arius les Pères de l'Eglise changeaient souvent la formule doxologique, disant parfois ou bien « par le Fils », parfois aussi « et au Fils. » Mais comme les ariens ne voulaient pas se servir de la formule « et au Fils, » et qu'ils s'obstinaient à dire « par le Fils, » les orthodoxes prirent à leur tour l'habitude de se servir à peu près exclusivement, sans qu'il y eût sur ce point une ordonnance, de la formule « et au Fils » ; s'il y avait eu une ordonnance, les évêques n'auraient pas permis beaucoup plus tard d'employer encore la formule « par le Fils [3].

m) Le pape Léon en appela plusieurs fois au concile de Nicée pour montrer que le patriarche de Constantinople prétendait à tort avoir le pas sur les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche [4]. D'Aguirre en conclut que le pape a dû avoir sous les yeux des décrets de Nicée qui ne se trouvent pas dans les vingt canons reconnus pour authentiques. Il est facile de répondre que S. Léon ne fait allusion qu'au 6e canon de Nicée, qui maintient dans leurs droits les archevêques d'Alexandrie et d'Antioche, et qui par conséquent défend *implicitè* de placer un autre évêque avant eux.

---

cette histoire. Fuchs, *Bibliothek der Kirchenversammlungen*, Leipz. 1780, Bd. I, S. 458. Le second de ces diatyposes est particulièrement dirigé contre les eutychiens, et par conséquent on peut le regarder comme postérieur au concile de Nicée; Dorscheus a écrit une dissertation particulière sur le 5e diatypose (il traite de la communion).

(1) Socrat. III, 20.

(2) Cf. Ludovici *Præfatio ad Ittig. Hist. Concil. Nic.*

(3) Vgl. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, Bd. IV, Thl. I, S. 426 f. — Ittig, l. c. § 51.

(4) *Epp.* 104, 105, 106 ed. Ballerin. t. I; *Epp.* 78, 79, 80 ed. Quesnel (alias 53, 54, 55).

n) On ne saurait faire une objection sérieuse, malgré les efforts du cardinal d'Aguirre, de ce que dit le 2e concile d'Arles, tenu vers l'an 452 ; ce concile s'exprime ainsi : *magna synodus antea constituit,* que ceux qui auraient accusé à faux quelqu'un de grands crimes devaient être excommuniés jusqu'à la fin de leur vie [1]. Il est très-vrai, comme on l'a remarqué, que les vingt canons de Nicée ne contiennent aucune semblable ordonnance, mais on n'a pas pris garde qu'en se servant de cette expression, *magna synodus*, le 2e concile d'Arles ne veut pas désigner le concile de Nicée : il a en vue le 1er concile d'Arles, et en particulier le 14e canon de ce concile [2].

o) L'objection que l'on tire du synode d'Ephèse [3] n'est encore que spécieuse; le concile d'Ephèse s'appuie sur une décision du concile de Nicée, pour défendre l'indépendance de l'Église de Chypre vis-à-vis de l'Église d'Antioche. D'Aguirre a pensé que nous ne possédions plus ce canon; mais c'est sans raison, car le concile d'Ephèse a eu certainement en vue le 6e canon de Nicée quand il dit: Le canon des Pères de Nicée garantit à chaque Eglise le rang qu'elle avait auparavant.

p) On a dit encore que l'évêque de Constantinople Atticus [4] faisait allusion à un canon qui ne se trouvait pas dans les vingt que nous croyons seuls authentiques, quand il indique dans une lettre, d'une manière très-précise, quels sont ceux qui, d'après l'ordonnance du concile de Nicée, devaient avoir des *literæ formatæ* [5]. Mais l'écrit qui porte le nom de l'évêque Atticus a été inconnu de toute l'antiquité, il n'apparaît qu'au moyen âge, et n'a certainement pas plus de valeur que les écrits pseudo-isidoriens [6]. Mais ce monument serait-il authentique (Baronius l'a accepté comme tel) [7], il ne prouverait rien contre notre thèse : car Baronius lui-même raconte que les Pères de Nicée avaient délibéré très-secrètement sur la forme que devaient avoir les *literæ formatæ* : ils n'ont donc pas fait un canon sur ce point [8].

q) La dernière objection de d'Aguirre n'a pas plus de valeur que celles que nous avons analysées jusqu'ici. Elles portent sur

(1) Hard. t. II, p. 775.
(2) Cf. Ludovici *Præf. ad Ittig*, l. c.
(3) Actio VII. — Mansi, t, IV, p. 1468. — Hard. t. I, p. 1620.
(4) Sec. v.
(5) Hard. t. V, p. 1453.
(6) Tillemont, *Mémoires*, t. VI, p. 288 b.
(7) Ad ann. 325. n. 162 sq.
(8) Cf. Natal. Alex. l. c. p. 387.

une assertion de S. Basile [1], qui dit que le concile de Nicée a fait des ordonnances pour la punition des coupables et pour qu'on évite les fautes à l'avenir. Or les canons de Nicée que nous possédons autorisent, comme on le verra plus loin par l'analyse de ces canons, S. Basile de parler ainsi [2]. Pour quelques autres objections de moindre importance que celles que nous avons vues, il suffira de dire qu'on les trouve exposées et réfutées dans l'*Histoire de l'Église* de Noël Alexandre [3].

§ 42.

TEXTE ET EXPLICATION DES CANONS DE NICÉE.

Après avoir déterminé le nombre des canons authentiques du concile de Nicée, nous avons à nous occuper maintenant de ce qu'ils renferment. L'importance du sujet et la valeur historique qu'a toujours un texte original nous ont décidé à donner le texte grec des actes du concile (d'après l'édition de Mansi et celle de Bruns [4]), et à l'accompagner d'une traduction et d'un commentaire destinés à en éclaircir le sens [5].

CAN. I.

Εἴ τις ἐν νόσῳ ὑπὸ ἰατρῶν ἐχειρουργήθη, ἢ ὑπὸ βαρβάρων ἐξετμήθη, οὗτος μενέτω ἐν τῷ κλήρῳ· εἰ δέ τις ὑγιαίνων ἑαυτὸν ἐξέτεμε, τοῦτον καὶ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεταζόμενον πεπαῦσθαι προσήκει, καὶ ἐκ τοῦ δεῦρο μηδένα τῶν τοιούτων χρῆναι προάγεσθαι· ὥσπερ δὲ τοῦτο πρόδηλον, ὅτι περὶ των ἐπιτηδευόντων τὸ πρᾶγμα καὶ τολμώντων ἑαυτοὺς ἐκτέμνειν εἴρηται· οὕτως εἴ τινες ὑπὸ βαρβάρων ἢ δεσποτῶν εὐνουχίσθησαν, εὑρίσκοιντο δὲ ἄλλως ἄξιοι, τοὺς τοιούτους εἰς κλῆρον προσίεται ὁ κανών.

---

(1) *Ep.* 125, n. 3, t. III, p. 216 ed. BB.
(2) Cf. Ludovici *Præf. ad Ittig*, l. c.
(3) Natal. Alex. l. c. p. 387 sqq.
(4) Mansi, *Collectio Concil.* t. II, p. 668 sqq.— Bruns, *Canones Apostolorum et Conciliorum sæc.* iv-vii. Berol. 1839, t. I, p. 14 sqq. Scipio Maffei a trouvé le siècle dernier, dans un manuscrit de Vérone, une très-ancienne traduction latine des canons de Nicée différente de celles que l'on connaissait déjà, par exemple de celle de Denys le Petit et de la *Prisca*. Elle est imprimée dans l'édit. des *Œuvres de S. Léon le Grand* par les Ballérini, t. III, p. 582 sqq. et Mansi, l. c. t. VI, p. 1195 sqq.
(5) Parmi les commentaires dont nous nous sommes servis pour faire le nôtre, nous citerons ceux qui furent composés au moyen âge par les Grecs Balsamon, Zonare et Aristène; ils sont imprimés dans Beveregius, *Synodicon sive Pandectæ canonum*, Oxon. 1672, t. I, p. 58 sqq. Béveridg. en a aussi édité un dans l'appendice du second volume de son ouvrage, p. 44 sqq. Van Espen a fait le même travail dans son *Commentarius in canones et decreta*, etc. Colon. 1755, p. 85 sqq., de même le professeur Herbst dans le *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1822. S. 30 ff.

« Si quelqu'un a été mutilé par les médecins durant une maladie, ou bien par les barbares, il peut rester dans le clergé ; mais si quelqu'un étant en bonne santé s'est mutilé lui-même, il doit résigner son emploi après que l'affaire aura été prouvée dans le clergé, et à l'avenir on ne devra pas ordonner celui qui aura agi ainsi. Mais comme il est évident que ce qui vient d'être dit ne regarde que ceux qui ont agi ainsi avec intention et qui ont eux-mêmes voulu se mutiler, ceux qui l'auront été ou par les barbares ou par leur maître pourront, conformément au canon, rester dans la cléricature s'ils en sont dignes par ailleurs. »

Cette ordonnance de Nicée s'accorde très-bien avec les prescriptions contenues dans les canons apostoliques 21-24 incl. (20-23, d'après une autre manière de les énumérer), et c'est à ces canons apostoliques que fait allusion le concile par cette expression : ὁ κανών. Ce n'est pas seulement Origène qui, longtemps avant le concile de Nicée, avait donné lieu à de pareilles ordonnances; nous savons, par la première apologie de S. Justin [1], que, un siècle avant Origène, un jeune homme avait voulu se faire mutiler par les médecins pour réfuter radicalement le reproche d'impudicité que les païens faisaient au culte des chrétiens. S. Justin ne loue ni ne blâme ce jeune homme ; il raconte seulement qu'il ne put obtenir, pour agir ainsi, la permission de l'autorité civile, qu'il renonça à son projet, mais qu'il resta cependant vierge toute sa vie. Il est très-probable que le concile de Nicée a été amené, par quelques nouveaux cas semblables, à renouveler les anciennes défenses; peut-être est-ce l'évêque arien Léontius qui en a été la principale cause. S. Athanase [2] et après lui Theodoret [3] et Socrate [4] racontent en effet que Léontius, Phygien de naissance [5] et clerc à Antioche, vivait avec une *subintroducta* nommée Eustolie ; ne pouvant se séparer d'elle, et voulant éviter qu'elle le quittât, il s'était mutilé. Son évêque Eustathius l'avait déposé, surtout pour ce dernier motif; mais l'empereur Constance le fit, de sa propre volonté, évêque d'Antioche. Léontius devint ensuite un des adversaires les plus déclarés de S. Athanase. Cette ordonnance de Nicée fut souvent remise en vigueur par des synodes subséquents et par des

(1) JUSTIN. *Apol.* c. 29.
(2) ATHANAS. *Apologia de fuga sua*, c. 26, et *Historia Arianorum ad monachos*, c. 28.
(3) THEODOR. *Hist. eccl.* II, 24.
(4) SOCRAT. *Hist. eccl.* II, 26.
(5) THEODOR. l. c. II, 10.

évêques ; et elle a été insérée dans le *Corpus juris canonici* [1].

CAN. II.

Ἐπειδὴ πολλὰ ἤτοι ὑπὸ ἀνάγκης ἢ ἄλλως ἐπειγομένων τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο παρὰ τὸν κανόνα τὸν ἐκκλησιαστικὸν, ὥστε ἀνθρώπους ἀπὸ ἐθνικοῦ βίου ἄρτι προσελθόντας τῇ πίστει, καὶ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ κατηχηθέντας εὐθὺς ἐπὶ τὸ πνευματικὸν λουτρὸν ἄγειν, καὶ ἅμα τῷ βαπτισθῆναι προσάγειν εἰς ἐπισκοπὴν ἢ πρεσβυτερεῖον· καλῶς ἔδοξεν ἔχειν, τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο γίνεσθαι· καὶ φὰρ καὶ χρόνου δεῖ τῷ κατηχουμένῳ, καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα δοκιμασίας πλείονος· σαφὲς γὰρ τὸ ἀποστολικὸν γράμμα τὸ λέγων· Μὴ νεόφυτον, ἵνα μὴ τυφωθεὶς εἰς κρίμα ἐμπέσῃ καὶ παγίδα τοῦ διαβόλου. εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου ψυχικόν τι ἁμάρτημα εὑρεθῇ περὶ τὸ πρόσωπον, καὶ ἐλέγχοιτο ὑπὸ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων, πεπαύσθω ὁ τοιοῦτος τοῦ κλήρου· ὁ δὲ παρὰ ταῦτα ποιῶν, ὡς ὑπεναντία τῇ μεγάλῃ συνόδῳ θρασυνόμενος, αὐτὸς κινδυνεύσει περὶ τὸν κλῆρον [1].

« Il s'est produit, ou par nécessité, ou à cause des instances de quelques personnes, plusieurs choses contraires au canon ecclésiastique; ainsi, on a accordé le bain spirituel et avec le baptême la dignité épiscopale ou sacerdotale à des hommes qui avaient à peine passé de la vie païenne à la foi, et qui n'avaient été instruits que pendant très-peu de temps; il est juste qu'à l'avenir on n'agisse plus ainsi, car le temps est nécessaire pour bien donner l'instruction doctrinale et pour bien subir les épreuves qui suivent le baptême. La parole de l'Apôtre est sage[2], la voici : «Ce ne doit être aucun néophyte, de peur que par orgueil il ne tombe dans le jugement et dans le piége du démon. » Si dans la suite un clerc se rend coupable d'une faute grave, constatée par deux ou trois témoins, il doit résigner sa charge spirituelle. Celui qui agit contre cette ordonnance et qui se montre désobéissant vis-à-vis de ce grand synode, est en danger de perdre sa cléricature. »

On voit, par le texte même de ce canon, qu'il avait été déjà défendu de baptiser et d'élever à l'épiscopat ou à la prêtrise celui qui n'était catéchumène que depuis peu de temps; cette défense est en effet contenue dans le 80e (79e) canon apostolique, qui d'après cela serait plus ancien que le concile de Nicée. Il y eut cependant certains cas où l'on dérogea, pour des motifs graves, à la règle du concile de Nicée, par exemple pour S. Ambroise [3] ; le canon de Nicée ne semble pas autoriser des exceptions, mais cette élection de S. Ambroise n'était cependant pas en désaccord avec le

(1) C. 7. Dist. LV, et c. 3. X (I, 20).
(2) Zoëga a découvert une ancienne traduction copte de ce canon; elle a été publiée à Paris en 1852 par dom Pitra, dans son *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 525. Cette traduction copte ne s'accorde pas verbalement avec le texte original grec, mais elle s'accorde très-bien avec lui pour le sens.
(3) *I, Tim.* 3, 6.
(4) Theodor. *Hist. eccl.* IV, 6. — Rufin. *Hist. eccl.* II, 11.

canon apostolique qui prévoit que quelques cas exceptionnels peuvent se produire « Il ne convient pas que celui qui n'a pas encore été éprouvé, soit le docteur des autres, à moins que cela n'arrive par une grâce divine toute particulière. » L'expression du canon de Nicée ψυχικόν τι ἁμάρτημα n'est pas facile à expliquer; quelques-uns la rendent par les mots latins *animale peccatum,* croyant que le concile a ici surtout en vue les péchés de luxure ; mais, ainsi que Zonare l'a dit, toutes les fautes sont des ψυχικὰ ἁμαρτήματα; il faut donc entendre le passage en question d'un péché capital et très-grave, c'est ce que montre la peine de la déposition qui y est attachée.

On a aussi été scandalisé de ces mots : εἰ δὲ προϊόντος τοῦ χρόνου, c'est-à-dire, « Il devra dans la suite, » etc. entendant par là que c'est seulement celui qui a été trop tôt ordonné qui est menacé de la déposition, s'il vient à commettre une faute ; mais le canon est conçu et doit être compris d'une manière générale: il s'applique à tous les autres clercs, mais il semble aussi indiquer que l'on doit se montrer plus sévère pour ceux qui ont été ordonnés trop promptement. On a aussi voulu expliquer ce texte de cette manière : « Si l'on vient à savoir que celui qui a été ordonné trop promptement s'est rendu coupable avant son baptême d'une faute grave, il doit être déposé. » C'est le sens donné par Gratien [1], mais il faut avouer que c'est faire violence au texte que de traduire ainsi. Voici, je crois, le sens général du canon, et en particulier celui de ce passage : « A l'avenir, on ne doit baptiser ou ordonner personne trop prématurément. Quant à ceux qui sont déjà ordonnés (sans distinguer entre ceux qui l'ont été régulièrement ou ceux qui l'ont été trop tôt), la règle est qu'ils doivent être déposés s'ils commettent une faute grave. Ceux qui, se rendant coupables de désobéissance vis-à-vis de ce grand synode, se laisseront ordonner ou bien ordonneront les autres trop prématurément, sont menacés de la déposition par ce fait même et pour cette seule faute. » Nous pensons en effet que les derniers mots du canon peuvent s'entendre aussi bien de celui qui est ordonné que de celui qui fait l'ordination.

CAN. III.

Ἀπηγόρευσεν καθόλου ἡ μεγάλη σύνοδος μήτε ἐπισκόπῳ μήτε πρεσβυτέρῳ

(1) *Corpus jur. can.* c. 1. Dist. 48.

μήτε διακόνῳ μήτε ὅλως τινὶ τῶν ἐν τῷ κλήρῳ ἐξεῖναι συνείσακτον ἔχειν, πλὴν εἰ μὴ ἄρα μητέρα ἢ ἀδελφὴν ἢ θείαν, ἢ ἃ μόνα πρόσωπα πᾶσαν ὑποψίαν διαπέφευγε [1].

«Le grand synode défend absolument, et il ne devra être permis ni à un évêque, ni à un prêtre, ni à quelque autre clerc, d'avoir chez lui une συνείσακτος (*subintroducta*), à l'exception de la mère, ou de la sœur, ou de la tante, ou enfin des personnes qui sont à l'abri de tout soupçon. »

Dans les premiers siècles de l'Eglise, quelques chrétiens, clercs ou laïques, contractèrent avec des personnes non mariées une sorte de mariage spirituel ; ceux qui étaient ainsi unis habitaient ensemble, il est vrai, mais ils n'avaient entre eux qu'un commerce spirituel, ils s'encourageaient mutuellement dans la pratique de la vie chrétienne [2] ; on les désignait ordinairement sous le nom de συνείσακτοι, ἀγαπηταὶ et *sorores*. Plus tard ces unions occasionnèrent des chutes graves ; aussi l'Eglise les défendit-elle très-expressément, et même sous des peines plus sévères que celles dont elle punissait le concubinage ; car il arrivait que des chrétiens qui n'auraient jamais osé vivre en concubinage, se laissaient aller à contracter une de ces unions spirituelles et se perdaient de cette manière. Il est bien certain que le canon de Nicée défend ces sortes d'union, mais le contexte montre aussi que les Pères n'ont pas seulement en vue ces cas particuliers ; l'expression συνείσακτος doit s'entendre de toute femme qui est *introduite* (συνείσακτος) dans la maison d'un clerc pour y demeurer. Si le mot συνείσακτος ne désignait que l'épouse dans ce mariage spirituel, le concile n'aurait pas dit : aucune συνείσακτος en dehors de la mère, etc... La mère pas plus que la sœur ne pouvaient contracter avec le clerc cette union spirituelle ; le sens de la défense est donc celui-ci : « Aucune femme ne doit habiter dans la maison d'un clerc ; si ce n'est la mère, » etc... C'est parce que ce sens se présente naturellement à l'esprit que plusieurs auteurs anciens ont lu dans le texte grec ἐπείσακτον au lieu de συνείσακτον, par exemple l'empereur Justinien dans ses *Novelles* 123 (c. 29) et Rufin dans sa traduction de ce canon [3]. Plusieurs conciles, entre

(1) Zoëga a aussi trouvé une traduction copte de ce canon, elle a été insérée par dom Pitra dans le *Spicileg. Solesmense*, t. I, p. 526. Le canon grec y est traduit assez librement.

(2) Cf. le discours de S. J. Chrysostome, πρὸς τοὺς ἔχοντας παρθένους συνεισάκτους, et Bevereg. l. c. p. 46 b.

(3) *Hist. eccl.* I, 6.

autres celui de Tours (c. 11) et le 4e de Tolède (c. 42) ont aussi accepté cette leçon, mais à tort, comme le prouvent les meilleurs manuscrits grecs. Béveridge, S. Basile et Denys le Petit lisent comme nous συνείσακτον [1]. On se demande quel est le sens des derniers mots de ce canon, et si le concile permet que toutes les personnes qui sont à l'abri de tout soupçon demeurent dans la maison d'un clerc, c'est le sens adopté par Gratien [2], ou bien si la véritable explication est celle-ci : « et ses sœurs et ses tantes ne pourront rester que si elles sont à l'abri de tout soupçon. » Van Espen [3] explique ainsi le texte, mais ce sens ne paraît pas tout à fait d'accord avec l'original.

Une autre question qui s'élève aussi au sujet de ce canon, c'est de savoir s'il suppose le mariage des prêtres, ou bien s'il ordonne le célibat, et alors les véritables femmes des clercs seraient aussi comprises dans le mot συνείσακτοι. Ce dernier sentiment est celui de Bellarmin; mais il n'est pas fondé, car les συνείσακτοι sont ici défendues à tous les clercs, et nous savons qu'à cette époque les minorés avaient le droit de se marier. Il ne faut pas du reste méconnaître que ce canon montre que la pratique du célibat était déjà très-répandue dans le clergé; c'est ce que Fuchs [4] avoue lui-même et ce que Noël Alexandre a aussi remarqué [5]. Il sera question des rapports du concile de Nicée et du célibat quand nous raconterons l'histoire de Paphnuce.

CAN. IV.

Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δὲ δυσχερὲς εἴη τὸ τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπείγουσαν ἀνάγκην ἢ διὰ μῆκος ὁδοῦ, ἐξάπαντος τρεῖς ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένους, συμψήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιεῖσθαι· τὸ δὲ κῦρος τῶν γινομένων δίδοσθαι καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ [6].

---

(1) BEVEREG. l. c. p. 45 et 46.

(2) *Corpus jur. can.* c. 16. Dist. 32. *Interdixit per omnia sancta synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono, vel alicui omnino, qui in clero est, licere subintroductam habere mulierem, nisi forte aut matrem, aut sororem, aut amitam, aut etiam eas idoneas personas, quæ fugiant suspiciones.*

(3) L. c. p. 88.

(4) FUCHS, *Bibliotek der Kirchenversammlungen* (Bibliothèque des conciles). Leipzig 1780. Thl. I, S. 392.

(5) NATAL. ALEX. *Hist. eccl.* Sec. IV, Dissert. 19. Propos. II, p. 392, ed. Venet. 1778.

(6) Voy. dans dom Pitra, *Spicileg. Solesmense,* t. I, p. 526 sq. une traduction copte nouvellement découverte de ce canon.

« L'évêque doit être choisi par tous ceux (les évêques) de l'éparchie (province); si cela n'est pas possible à cause d'une nécessité urgente, ou parce qu'il y aurait trop de chemin à faire, trois (évêques) au moins doivent se réunir et procéder à la cheirotonie (sacre) avec la permission écrite des absents. La confirmation de ce qui s'est fait revient de droit, dans chaque éparchie, au métropolitain. »

L'Eglise n'était pas obligée en principe de se conformer aux divisions territoriales des États ou des provinces pour établir ses propres divisions territoriales; si cependant elle a le plus souvent accepté ces délimitations civiles comme modèle des siennes, c'est pour faciliter la conduite des affaires et pour ne pas rompre avec des habitudes reçues. Ainsi les apôtres suivent assez souvent les principales villes d'une même province pour y prêcher l'Évangile avant de passer dans une autre, et ensuite ils considèrent les fidèles de cette province comme formant une communauté, une sorte de personne morale. Nous voyons, par exemple, S. Paul écrire « à l'Église de Dieu de Corinthe et à tous les fidèles de l'Achaïe [1]; » il unit donc dans sa pensée tous les chrétiens de l'Achaïe, et à la tête des Églises de cette province il place celle de Corinthe, qui en est le chef-lieu politique. Il adresse de même une autre de ses lettres « aux Églises des Galates [2], » unissant encore dans sa pensée toutes les communautés de cette province civile. Le résultat de cette conduite de l'Église fut que les évêques d'une même province se considérèrent de très-bonne heure comme ayant entre eux un certain lien, et l'évêque de la métropole acquit aussi insensiblement une sorte de prééminence sur ses collègues de la province; cette prééminence pouvait n'être basée dans quelques cas que sur l'importance civile de la métropole, mais il ne faut pas oublier que souvent aussi la métropole était la première ville de la province qui avait reçu la bonne nouvelle de l'Evangile, et elle l'avait fait connaître ensuite aux autres villes de la province. C'est surtout à l'importance civile qu'a égard le synode d'Antioche tenu en 341, quand il dit dans son 9[e] canon : « Les évêques de chaque éparchie doivent savoir que c'est l'évêque de la métropole (chef-lieu politique) qui a le soin des affaires de l'éparchie, parce que c'est à la métropole que tous se rendent pour traiter leurs affaires. » Le mot

(1) *II Cor.* I, 1.
(2) I, 2.

éparchie désigne ici bien certainement la province civile; le synode veut faire des divisions civiles la base des divisions ecclésiastiques. Le concile de Nicée suit la même voie; il ordonne, dans ce 4e canon, que l'évêque soit choisi par les autres évêques de l'éparchie (province politique); et, de même que le synode d'Antioche, il veut que ce soit le métropolitain qui ait la direction des affaires de l'éparchie. — La première remarque à faire sur ce canon, c'est donc de constater que le concile de Nicée accepte la divison politique comme base de la division ecclésiastique ; mais il y eut ensuite des exceptions à cette règle [1].

La seconde remarque porte sur la manière dont on procédait aux élections épiscopales. Dans les temps apostoliques, les apôtres choisissaient eux-mêmes les évêques. Dans l'époque qui suivit immédiatement les temps apostoliques, ce furent les disciples des apôtres ἐλλόγιμοι ἄνδρες, dit S. Clément. Ainsi des hommes comme Tite et Timothée nommèrent les évêques, mais toute la communauté devait approuver ce choix, συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, dit encore S. Clément [2]; c'est là un nouvel agent qui intervient pour le choix de l'évêque; la communauté devait faire connaître si elle regardait l'élu comme digne ou comme indigne de la charge. Après la mort des disciples des apôtres, cette pratique changea; il n'existait plus d'évêques qui eussent sur les autres un ascendant aussi incontesté. Une lettre de S. Cyprien [3] nous apprend d'une manière assez précise comment se firent alors les élections épiscopales. « Presque dans toutes les provinces, écrit-il, les choses se passent de cette manière; les évêques de la province les plus proches se réunissent dans la ville pour laquelle doit se faire l'élection. L'évêque est ensuite élu *plebe præsente*; il faut que le peuple assiste à l'élection, car *singulorum vitam plenissime novit*. La dignité épiscopale est après cela conférée *universæ fraternitatis suffragio* et *episcoporum judicio*. » Béveridge a expliqué comme il suit ce

---

(1) Cf. sur cette question une savante et très-sagace étude de *Friedrich Maassen*, J. U. Dr. *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*. (La primatie de l'évêque de Rome et les anciennes Églises patriarcales). *Ein Beitrag zur Geschichte der Hierarchie, insbesondere zur Erlauterung des sechsten Canons des ersten allg. Concils von Nicaa*. Bonn 1853. S. 1-13.

(2) Clementis *Epist. I ad Corinth.* c. 44; ed. *Patrum apostol.* de Héfélé, ed. III, p. 116.

(3) *Epist.* 68.

passage qui a, on le voit, une grande importance [1] : Les évêques de la province choisissent leur futur collègue, et la *fraternitas*, c'est-à-dire le peuple et le clergé de la ville, décide si ce choix est acceptable, si le candidat est digne de l'épiscopat. Il me semble que Béveridge, en traduisant ainsi, ne donne pas le sens naturel de *suffragio*, pas plus que celui de *judicio*. *Suffragium* vient de *sub* et de *frango*; il signifie proprement *débris, tesson, écaille*, et rappelle l'écaille dont les anciens se servaient pour voter dans les assemblées du peuple. Cette expression doit donc signifier ici que le peuple, la communanté, avait le droit de voter, mais que celui de décider, le *judicium*, était réservé aux évêques de la province. Van Espen donne la même explication que nous dans son droit canon [2] : La *fraternitas*, dit-il, c'est-à-dire le clergé et le peuple de la communauté, intéressée au choix, avait le droit de présentation, les évêques devaient ensuite décider : ils avaient donc le rôle principal; dans certains cas, les évêques élisaient et sacraient un candidat *sine prævia plebis electione*, par exemple quand le peuple aurait certainement fait un mauvais choix. Comme dans les élections ordinaires c'était par le *judicium* des évêques qu'était conférée la dignité épiscopale, c'était aussi à eux à faire l'ordination du nouvel élu.

Le concile de Nicée jugea à propos de définir par des règles précises le rôle des évêques qui présidaient à ces élections épiscopales. Il décida qu'un seul évêque de la province ne suffirait pas pour en nommer un autre, trois au moins devaient se réunir et ne procéder à l'élection qu'avec la permission écrite des évêques absents; il fallait ensuite obtenir l'approbation du métropolitain pour le choix qui avait été fait. Le concile accepte donc la division par métropole, il la reconnaît pour ce qui a trait à la nomination et à l'ordination des évêques, il accorde certains droits au métropolitain; nous allons voir bientôt qu'il part aussi de cette base de la division par métropoles pour régler ce qui regarde le synode provincial.

Mélétius a peut-être donné lieu à la publication de ce décret. On se souvient que, sans la participation des autres évêques de la province et sans l'approbation du métropolitain d'Alexandrie, il avait nommé des évêques et occasionné de cette manière un

(1) L. c. p. 47.
(2) P. I, tit. 13, n. 10.

schisme. Le concile voulut empêcher le retour de pareils abus. On s'est demandé [1] si ce 4e canon parle seulement du choix de l'évêque ou s'il y est aussi question de l'ordination du nouvel élu; nous pensons avec Van Espen qu'il s'agit également des deux, aussi bien de la part que prennent les évêques de la province à l'élection épiscopale que de l'ordination qui en est ensuite le couronnement.

Pour établir cette ordonnance, le concile de Nicée avait un précédent dans le 1er canon apostolique et dans le 20e canon d'Arles. Le canon de Nicée fut ensuite à son tour reproduit et renouvelé par beaucoup de conciles, ainsi par celui de Laodicée (c. 12), d'Antioche (c. 19), par le 4e synode de Tolède (c. 19), le 2e de Nicée (c. 3); il est aussi reproduit dans le *Codex Ecclesiæ Afric.* (c. 13). Il a été mis à exécution dans l'Eglise grecque comme dans l'Eglise latine et inséré dans toutes les collections des lois ecclésiastiques, en particulier dans le *Corpus juris canonici* [2].

Il fut cependant diversement interprété; les Grecs avaient appris par de sévères expériences à se défier de la participation des princes et des grands aux élections épiscopales; aussi voulurent-ils prouver que ce canon de Nicée enlevait au peuple le droit de voter dans les nominations d'évêque et réservait exclusivement cette nomination aux évêques de la province. Ainsi le 7e concile œcuménique tenu à Nicée interprétait le canon qui nous occupe dans ce sens qu'un évêque ne peut être élu que par des évêques, et il menace de la déposition celui qui, avec le secours de l'autorité temporelle, voudrait s'emparer d'un siége épiscopal [3]. Cent ans plus tard, le 8e concile général porte la même ordonnance et décide [4] en union « avec les conciles antérieurs » que l'évêque ne pourra être élu que par le collége des autres évêques [5]. Les commentateurs grecs Balsamon et autres s'inspirent surtout des décisions de ces deux grands conciles pour dire que le canon de Nicée retire au peuple le droit de voter dans le choix de l'évêque, et fait entièrement dépendre l'élection de la décision des évêques [6].

---

(1) Cf. Van Espen, *Commentarius in canones*, etc., p. 89.
(2) Can. c. 1. Dist. 64.
(3) Hard. *Collect. Concil.* t. IV, p. 487.
(4) C. 22.
(5) Hard. l. c. t. V, p. 909.
(6) Bevereg. l. c. p. 47.

L'Eglise latine agit autrement. Il est vrai que chez elle le peuple a été aussi écarté des élections épiscopales, mais ce ne fut qu'assez tard, vers le XIe siècle [1], et ce n'est pas seulement le peuple qui a été écarté, les évêques de la province le furent aussi, et l'élection dépendit entièrement du clergé de l'église cathédrale [2]. Les Latins interprétèrent donc le canon de Nicée comme s'il ne disait rien des droits des évêques de la province à l'*élection* de leur futur collègue (et il n'en parle pas non plus d'une manière très-claire), et comme s'il ne déterminait que ces deux points : *a*) pour l'*ordination* d'un évêque il faut au moins trois autres évêques; *b*) le droit de *confirmation* revient au métropolitain [3]. Dans l'Eglise latine, ce droit de confirmation passa peu à peu du métropolitain au pape, en particulier lors du concordat d'Aschaffenbourg.

CAN. V.

Περὶ τῶν ἀκοινωνήτων γεμομένων, εἴτε τῶν ἐν τῷ κρήρῳ εἴτε ἐν λαϊκῷ τάγματι, ὑπὸ τῶν καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπων κρατείτω ἡ γνώμη κατὰ τὸν κανόνα τὸν διαγορεύοντα, τοὺς ὑφ' ἑτέρων ἀποβληθέντας ὑφ' ἑτέρων μὴ προσίεσθαι. ἐξεταζέσθω δὲ, μὴ μικροψυχίᾳ ἢ φιλονεικίᾳ ἤ τινι τοιαύτῃ ἀηδίᾳ τοῦ ἐπισκόπου ἀποσυνάγωγοι γεγένηνται. ἵνα οὖν τοῦτο τὴν πρέπουσαν ἐξέτασιν λαμβάνῃ, καλῶς ἔχειν ἔδοξεν, ἑκάστου ἐνιαυτοῦ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν δὶς τοῦ ἔτους συνόδους γίνεσθαι, ἵνα κοινῇ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγομένων, τὰ τοιαῦτα ζητήματα ἐξετάζοιτο, καὶ αὕτως οἱ ὁμολογουμένως προσκεκρουκότες τῷ ἐπισκόπῳ κατὰ λόγον ἀκοινώνητοι παρὰ πᾶσιν εἶναι δόξωσι, μέχρις ἂν τῷ κοινῷ τῶν ἐπισκόπων δόξῃ τὴν φιλανθρωποτέραν ὑπὲρ αὐτῶν ἐκθέσθαι ψῆφον· αἱ δὲ σύνοδοι γινέσθωσαν, μία μὲν πρὸ τῆς τεσσαρακοστῆς, ἵνα πάσης μικροψυχίας ἀναιρουμένης τὸ δῶρον καθαρὸν προσφέρηται τῷ θεῷ, δευτέρα δὲ περὶ τὸν τοῦ μετοπώρου καιρόν [4].

« Pour ce qui est des excommuniés, la sentence portée par les évêques de chaque province doit avoir force de loi, conformément à ce que dit le canon : Celui qui a été excommunié par l'un ne doit pas être admis par les autres. Il faut cependant s'assurer que l'évêque n'a pas porté cette sentence d'excommunication par étroitesse d'esprit, par esprit de contradiction ou par quelque sentiment de haine. Afin que cet examen puisse avoir lieu, il a paru bon d'ordonner que dans chaque province on tînt deux fois par an un synode, qui se composera de tous les évêques de la province; ils feront toutes les enquêtes né-

(1) Van Espen, *Jus ecclesiastic.* P. I, tit. 13, c. 1, n. 5.
(2) Van Espen, l. c. c. 2, n. 1, 2, 3.
(3) Cf. c. 8. Dist. 64; c. 20, 32, 44, X, *de elect.* (1, 6).
(4) Cf. dans le *Spicil. Solesm.* une traduction copte de ce canon.

cessaires pour que chacun voie que la sentence d'excommunication a été justement portée pour une désobéissance constatée et jusqu'à ce qu'il plaise à l'assemblée des évêques d'adoucir ce jugement. Ces synodes devront se tenir l'un avant le carême, pour que, ayant éloigné tout sentiment peu élevé, nous puissions présenter à Dieu une offrande agréable, et le second dans l'automne. »

Nous avons déjà fait remarquer que dans ce canon le concile prend encore pour base la division par provinces métropolitaines, il ordonne des réunions des évêques de chaque province, et il leur prescrit *une partie* des affaires qu'ils auront à traiter.

Avant le concile de Nicée, le droit ecclésiastique avait déjà défendu qu'un excommunié fût admis par un autre évêque ; le 12e (13) canon apostolique menace même cet évêque de l'excommunication. Cette prescription du concile de Nicée, que la sentence d'excommunication portée par un évêque doit être appréciée dans un concile provincial qui a le droit de l'annuler, s'il y a lieu, se trouve, sinon littéralement, au moins quant au sens, dans le 36e canon apostolique (38), qui dit que le concile provincial doit décider sur les questions ecclésiastiques en litige. Ce même canon apostolique ordonne aussi très-explicitement que l'on tienne tous les ans deux synodes provinciaux, mais il n'indique pas les mêmes époques que le canon du concile de Nicée. On pourrait croire tout d'abord que, d'après l'ordonnance de Nicée, le synode provincial est uniquement destiné à faire des enquêtes sur la valeur des sentences d'excommunication qui ont été portées, mais nous voyons que le concile œcuménique tenu à Constantinople explique déjà très-bien [1] ce canon, en disant qu'il confie au concile provincial le soin de juger et d'examiner les diverses affaires de la province.

Gélase a donné dans son histoire du concile de Nicée le texte des canons décrétés par ce concile, et nous devons remarquer qu'entre son texte et le nôtre il y a ici une légère différence. Notre leçon est celle-ci : « L'excommunication continue à être en vigueur jusqu'à ce qu'il paraisse bon à l'assemblée des évêques (τῷ κοινῷ) de l'adoucir. » Gélase écrit au contraire : μέχρις ἄν τῷ κοινῷ ἤ τῷ ἐπισκόπῳ κ. τ. λ. [2], c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il paraisse bon à l'assemblée des évêques *ou à l'évêque* (qui a porté la sentence) etc... Denys le Petit a aussi suivi cette variante, comme

(1) C. 2.
(2) Mansi, l. c. t. II, p. 894.

sa traduction le prouve [1]. Elle ne change pas du reste le sens d'une manière essentielle; on comprend très-bien que l'évêque qui a porté la sentence d'excommunication ait aussi le droit de la mitiger. Mais la variante adoptée par la *Prisca*[2] dénature au contraire tout le sens du canon : la *Prisca* n'a pas τῷ κοινῷ, mais seulement ἐπισκόπῳ ; c'est sous cette forme altérée que ce canon a passé dans le *Corpus juris can.* [3]. La dernière partie du canon, celle qui a trait aux conciles provinciaux, a été insérée par Gratien [4].

CAN. VI.

Τὰ ἀρχαῖα ἔθη κρατείτω τὰ ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὥστε τὸν Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον πάντων τούτων ἔχειν τὴν ἐξουσίαν, ἐπειδὴ καὶ τῷ ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ Ἀντιόχειαν καὶ ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τὰ πρεσβεῖα σώζεσθαι ταῖς ἐκκλησίαις· καθόλου δὲ πρόδηλον ἐκεῖνο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπος, τὸν τοιοῦτον ἡ μεγάλη σύνοδος ὥρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον· ἐὰν μέντοι τῇ κοινῇ πάντων ψήφῳ, εὐλόγῳ οὔσῃ καὶ κατὰ κανόνα ἐκκλησιαστικὸν, δύο ἢ τρεῖς δι' οἰκείαν φιλονεικίαν ἀντιλέγωσι, κρατείτω ἡ τῶν πλειόνων ψῆφος [5].

« L'ancienne coutume en usage en Egypte, dans la Libye et la Pentapole doit continuer à subsister, c'est-à-dire que l'évêque d'Alexandrie aura juridiction sur toutes (ces provinces), car il y a le même rapport que pour l'évêque de Rome. On doit de même conserver aux Églises d'Antioche et des autres éparchies (provinces) les droits qu'elles avaient auparavant. Il est bien évident que si quelqu'un est devenu, évêque sans l'approbation du métropolitain, le concile lui ordonne de se désister de son épiscopat. Mais l'élection ayant été faite par tous avec discernement et d'une manière conforme aux règles de l'Eglise, si deux ou trois font de l'opposition par pur esprit de contradiction, ce sera la majorité qui l'emportera. »

I. Les canons 4 et 5 avaient déterminé les droits des conciles provinciaux et des métropolitains ordinaires, le 6[e] canon [6] va maintenant s'occuper pour la reconnaître et la régulariser d'une

---

(1) Mansi, l. c. t. II, p. 679.
(2) Mansi, l, c. t. VI, p. 1127.
(3) C. 73. Causa 11, quæst. 3.
(4) C. 3. Distinct. 18.
(5) La première partie de ce canon écrite en copte se trouve, avec une traduction latine dans dom Pitra : *Spicileg. Solesmense,* t. I, p. 528. — Le *Monitum* de la p. 512 et la note 7 de la p. 536 montrent que dom Pitra attache une haute importance au texte copte ; mais cela vient de ce que ce texte donne raison aux théories de l'auteur. Pour nous, nous nous en tiendrons au texte original lui-même, c'est-à-dire au texte grec.
(6) Phillipps a donné dans son *Kirchenrecht* (Droit canon). Bd. II, S. 35, l'énumération des travaux faits sur ce 6[e] canon de Nicée; ils sont fort nombreux, on peut y ajouter celui de Fr. Maassen, que nous avons déjà indiqué.

institution d'un ordre hiérarchique plus élevé. Il faut bien remarquer en effet que, d'après les paroles mêmes du synode, le concile n'a aucune intention d'établir une institution nouvelle. Il veut que l'on conserve l'*ancienne tradition* d'après laquelle l'évêque d'Alexandrie avait juridiction sur l'Égypte (dans le sens restreint du mot), la Libye et la Pentapole. C'est très-évidemment une *position exceptionnelle* déjà faite à l'évêque d'Alexandrie et qui est reconnue et ratifiée par le concile. L'évêque d'Alexandrie n'a pas seulement sous sa juridiction une province civile, comme un métropolitain dont le 4e canon vient de s'occuper; il a plusieurs provinces sous sa dépendance, l'Égypte proprement dite, et à l'ouest deux autres provinces, la Libye (*Libya sicca vel inferior*) et la Pentapole ou Cyrénaïque (située à l'ouest de la Libye, qui la sépare de l'Égypte proprement dite). A ces provinces se rattache nécessairement la Thébaïde ou haute Égypte, qui, à l'époque où se tint le concile de Nicée, était certainement sous la juridiction de l'évêque d'Alexandrie. Le concile ne la nomme pas, parce qu'il la comprend dans l'Égypte, qui, on le voit, n'a pas pour les Pères de Nicée des limites nettement établies[1]. Ces quatre provinces formaient en 325 le diocèse (division politique) de l'Égypte, entendue alors dans le sens le plus large; quelque temps après on divisa le diocèse en six provinces : la Pentapole (*Libya superior*), *Libya inferior*, la Thébaïde, l'Égypte, l'Augustamnique (partie orientale de l'Égypte) et l'Arcadie ou l'Eptanomide (Égypte moyenne).

Ces explications prouvent que le sens des premiers mots du canon est celui-ci : on doit conserver à l'évêque d'Alexandrie son ancien droit, qui place sous sa juriditiction *tout* le diocèse d'Égypte. C'est donc sans raison que le protestant Saumaise, l'anglican Béveridge et le gallican Launoy prétendent que le concile de Nicée n'accorde ici à l'évêque d'Alexandrie que les droits des métropolitains ordinaires[2].

Mais, puisqu'il est évident qu'on lui reconnaissait une position exceptionnelle, nous avons maintenant à nous demander en quoi consistait cette position, Ici deux cas peuvent se présenter :

---

(1) Voyez dans l'étude de Maassen déjà citée la dissertation sur *das politisch-geographische Verhaltniss von Ægypten, Libyen una Pentapolis zur Zeit des concils von Nicáa.* S. 30-39.

(2) V. sur ce point la dissertation de Dupin, 6e *canon concil. Nicœni*, etc. dans son ouvrage *de antiqua Ecclesiæ disciplina*, p. 65, ed. Mog

α) Les quatre provinces civiles : l'Egypte, la Libye, la Pentapole et la Thébaïde, pouvaient être unies en une seule province ecclésiastique, dont l'évêque d'Alexandrie était déclaré l'unique métropolitain ; cette supposition a été adoptée par Van Espen [1].

β) Ou bien chacune de ces provinces civiles pouvait former une province ecclésiastique et avoir son métropolitain, tandis que l'archevêque d'Alexandrie (qui était métropolitain de la province de l'Egypte prise dans son sens le plus restreint) avait une certaine suprématie ecclésiastique sur le diocèse civil, si bien que les autres métropolitains (c'est-à-dire ceux de la Pentapole, de la Thébaïde et de la Lybie) étaient sous sa juridiction. A l'époque du concile de Nicée, il n'y avait pas encore de titre particulier pour désigner le métropolitain supérieur, qui plus tard s'appela patriarche ou exarque [2].

Dans ce canon il est question de ce que l'on a évidemment appelé plus tard le patriarcat, c'est-à-dire que l'on reconnaît à l'évêque d'Alexandrie une certaine autorité ecclésiastique, non pas seulement sur plusieurs provinces civiles, mais aussi sur plusieurs provinces ecclésiastiques (qui ont leur métropolitain propre); c'est dans ce sens que Valois [3], et de nos jours Phillips et Maassen, ont interprété le 6e canon de Nicée. Les motifs de cette interprétation sont :

α) La règle générale confirmée par le 4e canon du concile de Nicée [4] voulait que chaque province civile fût aussi une province ecclésiastique, et qu'elle eût son métropolitain ; or, rien ne prouve que la Libye, la Pentapole et la Thébaïde aient fait exception à cette règle universelle et n'aient pas eu leur métropolitain.

β) D'après S. Epiphane [5], Mélétius était ἀρχιεπίσκοπος de la

(1) *Commentar. in canones*, etc. Colon. 1755, p. 91 sq. dans ses scholies sur le 6e canon du concile de Nicée. Ce sentiment de Van Espen, dont nous montrerons plus loin le peu de fondement, a été aussi adopté par Wiltsch *in s. kirchl. Geographie und Statistik*. Bd. I, S. 180.

(2) Phillips, *Kirchenrecht*. Bd. II, S. 37, dit : Léon le Grand fut pour la première fois salué du titre de patriarche au concile de Chalcédoine en 451 ; mais le 2e concile œcuménique tenu en 381 avait déjà employé cette dénomination comme un titre personnel et purement honorifique, il est vrai, et qui pouvait être conféré à d'autres évêques. Vgl. Neander, *Kircheng.* 2te Aufl. Bd. III, S. 333. Dupin, *de antiqua Ecclesiæ disciplina*. Mogunt. 1788, p. 7 sqq.

(3) *Observationes ecclesiasticæ in Socratem et Sozomenum*, lib. III, c. 1. Ces observations ont été imprimées après les *Annotationes* sur l'*Historia ecclesiastica* de Sozomen, p. 188 sqq. de l'éd. de Mayence.

(4) Voyez plus haut l'explication du 4e canon de Nicée.

(5) Epiph. hæres. 69, c. 3, p. 729, ed. Petav.

province de Thébaïde, et, d'après le même auteur [1], il avait sur tous les évêques de l'Egypte le premier rang [2] après l'archevêque d'Alexandrie. Quoique le titre d'ἀρχιεπίσκοπος n'ait pas été en usage du temps de Mélétius, Epiphane n'hésite pas à s'en servir et fait voir par là qu'il regardait Mélétius comme le métropolitain de la Thébaïde [3]; mais comme, dans son exposé de l'histoire du schisme mélétien, S. Epiphane a commis de graves erreurs, ainsi que nous l'avons démontré ailleurs [4], nous ne tiendrons pas compte de son témoignage.

γ) Nous trouvons une lettre de Synesius à Théophile archevêque d'Alexandrie [5] dans laquelle il dit « que S. Athanase ayant reconnu dans Siderius, auparavant évêque de Palebiska et d'Hydrax, un talent supérieur, l'avait transféré à Ptolémaïs, dans la Pentapole, pour y régir l'Église métropolitaine. » Comme ce Synesius était évêque de Ptolémaïs au commencement, du v[e] siècle son assertion, témoignant que cette ville était, du temps de S. Athanase, et par conséquent du temps du concilede Nicée, une métropole ecclésiastique, a une valeur incontestable [6].

δ) D'autres passages de cette lettre de Synesius, en particulier le passage suivant, font voir que Ptolémaïs était en réalité autrefois une métropole ecclésiastique : « On lui reprochait de ne pas sauvegarder suffisamment vis-à-vis de l'évêque d'Alexandrie les droits de sa ville (τὰ μητρῶα τῆς πόλεως δίκαια), c'est-à-dire les droits de son Eglise métropolitaine [7]. »

ε) Synesius s'est aussi, à diverses reprises, conduit comme métropolitain de la Pentapole; il a réuni autour de lui les autres évêques de la province et donné son consentement au choix d'un nouvel évêque, usant ainsi d'un droit que le 4[e] canon de Nicée reconnaît au métropolitain [8].

ζ) Enfin, on peut encore citer l'empereur Théodose II qui, dans une lettre datée du 30 mars 449, recommande à Dioscure, évêque d'Alexandrie de se rendre à Ephèse pour le grand synode [9] (c'est

(1) Epiphan. hæres. 68, c. 1, p. 717.
(2) Ceci ne doit s'entendre que dans un sens indéterminé.
(3) Vgl Maassen, a. a. O. S. 21, note 12 a.
(4) Voy. la dissertation du dr Héfélé sur le schisme mélétien dans le *Kirchenlex.von Wetzer und Welte*. Bd. VII, S. 39, et plus haut, § 40.
(5) Ep. 67.
(6) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 20 ff.
(7) Maassen, a. a. O. S. 22, note 15.
(8) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 26-28.
(9) Hard. l. c. t. II, p. 71. — Mansi, t. VI, p. 588.

celui que l'on a plus tard appelé le *Latrocinium Ephesinum*) avec les dix métropolitains qui appartenaient à son diocèse [1].

Il est donc incontestable que les provinces civiles de l'Egypte, de la Lybie, de la Pentapole et de la Thébaïde, qui étaient toutes soumises à l'évêque d'Alexandrie, étaient aussi des provinces ecclésiastiques avec leurs métropolitains propres, et par conséquent ce ne sont pas les droits ordinaires des métropolitains que le 6e canon de Nicée reconnaît à l'évêque d'Alexandrie, mais bien des droits de métropolitain supérieur, c'est-à-dire de patriarche. Nous pouvons définir en quoi consistaient ces droits :

A) L'évêque d'Alexandrie ordonnait non pas seulement les métropolitains qui lui étaient soumis, mais encore les suffragants de ces métropolitains, tandis que la règle ordinaire était que les suffragants fussent ordonnés par leur propre métropolitain [2].

B) Mais l'évêque d'Alexandrie ne pouvait (comme patriarche) ordonner que ceux dont l'élection avait l'assentiment du métropolitain immédiat, c'est-à-dire du métropolitain dans la province duquel il se trouvait. C'est ce que prouve encore la lettre de Synesius, dans laquelle il demande à Théophile, patriarche d'Alexandrie [3] de vouloir bien consacrer le nouvel évêque d'Olbia dans la Pentapole ; après avoir fait cette demande, Synesius ajoute cette phrase : « Je donne aussi mon suffrage à cet homme (Φέρω κἀγὼ τὴν ἐμαυτοῦ ψῆφον ἐπὶ τὸν ἄνδρα [4]. »

Nous verrons du reste un peu plus bas que ce 6e canon a aussi décrété des mesures pour que les droits des simples métropolitains ne fussent pas complétement absorbés par les priviléges des patriarches.

II. Le 6e canon de Nicée reconnaît à l'évêque d'Antioche les droits qu'il a reconnus à l'évêque d'Alexandrie, c'est-à-dire comme on aurait dit plus tard, les droits attachés à une Église patriarcale. Le 2e canon du concile de Constantinople, célébré en 381, prouve que le patriarcat de l'Eglise d'Antioche était identique avec le diocèse civil d'Orient. Ce diocèse d'Orient comprenait, d'après la *Notitia dignitatum*, quinze provinces civiles : *Palæstina*, *Fœnice*, *Syria*, *Cilicia*, *Cyprus*, *Arabia*, *Isauria Palæstina saluta-*

---

(1) Le nombre des provinces ecclés. de l'Egypte avait donc atteint le chiffre de 10. Vgl. *Wiltsch.* a. a. O. S. 188-189.

(2) Maassen, a. a. O. S. 24.

(3) Epist. 74.

(4) Vgl. Maassen. a. a. O. S. 26.

ris, *Palæstina II*, *Fœnice Lybani*, *Eufratensis*, *Syria salutaris*, *Osrhoëna*, *Cilicia II*[1]. Quel que soit le nombre des provinces civiles que le diocèse d'Orient comprenait à l'époque du concile de Nicée, il n'en est pas moins certain que, dans le canon qui nous occupe, on reconnaît à l'évêque d'Antioche une suprématie s'étendant à plusieurs provinces qui avaient elles-mêmes leurs propres métropolitains. Ainsi, par exemple, la Palestine reconnaissait pour son métropolitain l'évêque de Césarée, comme nous le verrons dans le 7e canon du concile de Nicée, mais le métropolitain de Césarée se trouvait à son tour sous la juridiction de l'évêque d'Antioche, c'est-à-dire du métropolitain supérieur (patriarche). S. Jérôme dit explicitement que ces droits de l'Église d'Antioche provenaient du 6e canon de Nicée, « dans lequel il a été réglé qu'Antioche serait la métropole générale de tout l'Orient et Césarée la métropole particulière de la province de la Palestine (qui appartenait à l'Orient)[2]. » — Le pape Innocent écrit à l'évêque d'Antioche Alexandre : Le concile de Nicée n'a pas établi l'Église d'Antioche sur une province, mais bien sur un diocèse. Comme donc, en vertu de sa pleine autorité, l'évêque d'Antioche ordonne les métropolitains, il n'est pas permis aux autres évêques de faire des ordinations à son insu et sans son consentement[3]. Ces textes nous font voir en quoi, consistaient les droits des métropolitains Antioche : *a*) il ordonnait les métropolitains ; *b*) il devait donner son assentiment pour que l'on procédât à l'ordination des simples évêques, mais cette ordination pouvait être faite par les métropolitains immédiats ; nous avons vu plus haut que les patriarches d'Alexandrie pouvaient aussi ordonner les simples évêques.

III. A l'appui de son ordonnance, le concile de Nicée rappelle que l'évêque de Rome a déjà des droits analogues à ceux qu'il reconnaît à l'évêque d'Alexandrie (et à l'évêque d'Antioche). Il est évident que le concile ne fait pas ici allusion à la primauté universelle de l'évêque romain, mais simplement à son pouvoir comme patriarche ; c'est en effet sous ce seul point de vue que l'on peut établir une analogie entre Rome et Alexandrie ou

---

(1) Böcking. *Notit. dign.* t. I, in part. orient. p. 9. Maassen. a. a. O. S. 41.
(2) Hieron. *Ep.* 61 ad Pammach : *Ni fallor, hoc ibi decernitur, ut Palæstinæ metropolis Cæsarea sit, et totius Orientis Antiochia.* Vgl. Maassen, a. a. O. S. 44.
(3) Innocent. I. *Ep.* 18 ad Alex. Antioch. Vgl. Maassen, a. a. O. S. 45.

Antioche; on verra un peu plus loin la démonstration de cette vérité.

IV. Après avoir reconnu que les trois grandes métropoles de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche jouissaient des droits des Églises patriarcales et après avoir confirmé ces droits, le concile ajoute : « On doit conserver de même dans les autres héparchies les droits (πρεσβεῖα) des églises. » On se demande ce qu'il faut entendre ici par ces mots : « les églises des autres héparchies. » Saumaise et d'autres pensent qu'il s'agit ici des provinces ecclésiastiques ordinaires et de leurs métropoles ; mais Valois[1], Dupin[2], Maassen[3] et d'autres ont soutenu que ce passage se rapporte aux trois héparchies supérieures (*sensu eminenti*) du Pont, de l'Asie proconsulaire et de la Thrace, qui possédaient des droits semblables à ceux des Églises patriarcales de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche et, qui plus tard ont été appelées ordinairement des exarchats. Les métropoles de ces trois héparchies *sensu eminenti* étaient Éphèse pour l'Asie proconsulaire, Césarée en Cappadoce pour le Pont, et Héraclée (plus tard Constantinople) pour la Thrace. Le concile de Constantinople tenu en 381 parle de ces trois métropoles exceptionnelles, et, pour moi, je ne vois aucune difficulté à croire que le concile de Nicée en ait aussi parlé dans cette phrase : « On doit conserver de même dans les autres héparchies les droits des Églises : » car α) notre canon ne parle pas des héparchies ordinaires (c'est-à-dire des simples métropoles, mais bien de celles qui ont des droits particuliers (πρεσβεῖα). »

β) Le mot ὁμοίως montre que le synode place les héparchies dont il parle en dernier lieu sur la même ligne que les siéges d'Alexandrie et d'Antioche;

γ) Il est bien vrai que le 6e canon ne détermine pas ces autres héparchies *sensu eminenti*; mais comme le 2e canon du concile de Constantinople tenu en 381 groupe ces trois siéges des héparchies du Pont, de l'Asie et de la Thrace tout à fait de la même manière que le concile de Nicée l'a fait pour les Églises de Rome, d'Antioche et d'Alexandrie, il ne saurait y avoir de doute que le concile de Nicée a aussi en vue ces trois héparchies *sensu eminenti*.

---

(1) a. a. O.
(2) L. c. p. 68.
(3) a. a. O. S. 57 f.

δ) On peut citer encore cette phrase extraite d'une lettre de Théodoret au pape Flavien[1] : « Les Pères de Constantinople avaient (par ce 2e canon) suivi l'exemple des Pères du concile de Nicée et séparé les diocèses les uns des autres. Il résulte de là que, d'après Théodoret, le synode de Nicée avait reconnu comme provinces ecclésiastiques distinctes et gouvernées par un métropolitain supérieur les diocèses du Pont, de l'Asie et de la Thrace, (comme il l'avait fait pour les diocèses de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche), car, pour que le concile de Constantinople songeât à séparer les diocèses les uns des autres, il fallait évidemment que les limites de ces diocèses fussent connues et que les trois patriarcats de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche ne fussent pas les seuls distincts[2].

V. Le 6e canon poursuit : « Il est très-évident que si quelqu'un devient évêque sans l'assentiment de son métropolitain, le grand synode (le synode de Nicée) ne lui permet pas de rester évêque. » Par métropolitain, Valois entend patriarche et explique ainsi cette phrase : « Sans l'assentiment du patriarche, on ne doit jamais instituer un évêque. » Dupin[3] et Maassen[4] pensent, au contraire, qu'il s'agit ici du métropolitain ordinaire et expliquent ainsi cette phrase : « Dans les provinces ecclésiastiques qui font partie d'un patriarcat, on aura soin de sauvegarder les droits du simple métropolitain, et pour cela personne ne pourra devenir évêque sans l'assentiment de son métropolitain immédiat, c'est-à-dire que le patriarche lui-même ne pourra pas ordonner quelqu'un sans le consentement du métropolitain de ce futur évêque.

Cette explication indique pourquoi le synode de Nicée répète dans son 6e canon cette phrase insérée déjà dans le 4e : « Personne ne peut devenir évêque sans l'assentiment de son métropolitain. »

VI. D'après les explications qui précèdent, la fin du 6e canon : « Lorsque, par pur esprit de contradiction, deux ou trois s'opposent à une élection qui a été faite par tous et qui est également conforme à la raison et aux règles de l'Eglise, la majorité doit l'emporter, » doit être commentée de cette manière : « Lorsque

(1) *Epistola* 86.
(2) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 54 f.
(3) L. c. p. 68.
(4) a. a. O. S. 62.

quelqu'un a été élu évêque par la majorité du clergé et des évêques de la province et avec l'assentiment du métropolitain et du patriarche, alors, etc.

VII. Peut-être le 6e canon a-t-il été occasionné par le schisme mélétien; car l'on sait que ces schismatiques méprisaient les droits de l'évêque d'Alexandrie; ce désordre aura probablement décidé le synode de Nicée à définir clairement les droits de cet évêque.

VIII. On voit maintenant combien est clair et intelligible le sens de ce 6e canon, et cependant il a été l'objet des controverses les plus vives et les plus passionnées.

1° On s'est d'abord demandé quelle était la valeur du canon qui nous occupe à l'égard de l'enseignement de l'Église catholique sur la papauté, et pendant que les uns voulaient y voir une confirmation de cette même doctrine, les autres ont voulu s'en faire une arme contre la primauté du Saint-Siége[1]. Phillips dit avec beaucoup de raison en parlant de ce canon : Il est évident que ce canon ne peut pas servir à démontrer la primauté du pape, car le concile de Nicée n'a pas parlé de cette primauté, pour la bonne raison qu'elle n'avait pas besoin d'être établie ou confirmée par lui [2]. Il ne faut pas oublier que le pape réunit en lui plusieurs dignités ecclésiastiques : il est évêque, métropolitain, patriarche et enfin primat de toute l'Église. Chacune de ces dignités peut être envisagée à part, et c'est ce que fait notre canon : il ne considère pas le pape comme primat de l'Église universelle ou comme simple évêque de Rome, mais il le considère comme l'un de ces grands métropolitains qui avaient plusieurs provinces ecclésiastiques sous leur juridiction.

2° On s'est demandé aussi quelle étendue avait donnée le concile de Nicée à ce diocèse métropolitain de Rome; mais le texte même de notre canon fait voir que le concile de Nicée n'a rien décidé sur ce point, il s'est contenté de constater et de confirmer l'ordre de choses existant. Il y a eu un grand conflit d'opinions pour expliquer en quoi consistait cet ordre de choses; on a surtout discuté au sujet de cette traduction que fait Rufin du concile

(1) Franc. Ant. ZACCHARIA a prouvé que ce canon n'avait rien de contraire à la primauté du Saint-Siège. Cf. *Diss. de rebus ad histor. atque antiquitat. Ecclesiæ pertinentibus*, t. I, n° 6. Fulig. 1781. Il a paru à Leipsick dans le *Litt. Ztg.* 1783, n° 34, une mordante critique du travail de Zaccharia.
(2) *Kirchenrecht*, a. a. O. S. 36.

de Nicée [1] : *Et ut apud Alexandriam et in urbe Roma vetusta consuetudo servetur, ut vel ille Ægypti vel hic* suburbicarum ecclesiarum *sollicitudinem gerat* [2]. Au XVII[e] siècle cette phrase de Rufin a donné lieu à une très-vive controverse entre le célèbre juriste Jacob Gothfried et son ami Saumaise d'un côté, et de l'autre le jésuite Sirmond. La grande préfecture d'Italie, qui comprenait environ un tiers de tout l'empire romain, était divisée en quatre vicariats, parmi lesquels le vicariat de Rome était le premier ; à la tête se trouvaient deux fonctionnaires, le *præfectus urbi* et le *vicarius urbis*. Le *præfectus urbi* exerçait son autorité sur la ville de Rome et, de plus, dans le rayon suburbain à une distance d'environ cent milles. La circonscription du *vicarius urbis* comprenait dix provinces : la Campanie, la Tuscie avec l'Ombrie, le Picenum, la Valeria, le Samnium, l'Apulie avec la Calabre, la Lucanie et le Brucium, la Sicile, la Sardaigne et la Corse. Gothfried et Saumaise prétendaient que par les *regiones suburbicariæ* il fallait entendre le petit territoire du *præfectus urbi*, tandis que, d'après Sirmond, ces mots désignaient toute la circonscription du *vicarius urbis*. A notre époque le docteur Maassen a prouvé [3] dans son livre, déjà plusieurs fois cité, que Gothfried et Saumaise avaient eu raison en soutenant que, par les *regiones suburbicariæ*, il fallait simplement entendre le petit territoire du *præfectus urbi*. Mais en revanche, d'après Maassen, c'est se tromper complétement que de supposer le pouvoir patriarcal de l'évêque de Rome restreint à ce petit territoire.

Le 6[e] canon de Nicée prouve qu'il n'en était pas ainsi, car, en comparant la situation des deux Églises d'Alexandrie et de Rome, il suppose évidemment que le patriarcat de Rome s'étendait sur plusieurs provinces. De fait, les dix provinces composant la circonscription du *vicarius urbis* et qui étaient des centaines de fois plus grande que la région *suburbicaria*, ne comprenaient pas tout le territoire sur lequel s'étendait l'autorité du pape en tant que patriarche, car, de nos jours, Phillips a pu prouver, en citant l'ouvrage de Beneti (*Privilegia S. Petri*) [4], que l'évêque de Rome avait eu le droit d'ordonner des évêques, et par conséquent avait exercé les droits de patriarche pour des pays autres que

(1) RUFIN a, du reste, divisé ce canon en deux parties.
(2) RUFINI *Hist. eccl.* I (X), 6.
(3) A. a. O. S. 100-110.
(4) Vol. IV, p. 115.

ceux qui sont compris dans les dix provinces du *vicarius urbis*[1]. La question étant ainsi posée, il faut dire, ou bien que Rufin n'identifiait pas les *ecclesiæ suburbicariæ* avec les *regiones suburbicariæ*, ou bien qu'il s'est trompé s'il l'a fait. Phillips pense que Rufin n'est pas tombé dans cette erreur de fait; ayant remarqué que les *provinciæ suburbicariæ* (c'est-à-dire les dix provinces énumérées plus haut) tiraient leur nom du *vicarius urbis*, il a pensé que les *ecclesiæ suburbicariæ* tiraient aussi le leur de l'*episcopus urbis*, et il a compris sous ce nom d'*ecclesiæ suburbicariæ* toutes les églises qui faisaient partie du patriarcat romain.

Quant à moi, je croirais volontiers que l'expression de Rufin est défectueuse, car la *Prisca* (vieille traduction latine des canons) traduit comme il suit le passage en question : *Antiqui moris est, ut urbis Romæ episcopus habeat principatum, ut suburbicaria loca* et omnem provinciam suam *sollicitudine gubernet*[2], entendant par *suburbicaria loca* le petit territoire du *præfectus urbi;* mais elle croit que l'autorité du pape en tant que patriarche dépasse les limites de ce territoire, aussi ajoute-t-elle *et omnem provinciam suam.*

Mais enfin quelle était au fond l'étendue de ce patriarcat de l'Église de Rome?

Les commentateurs grecs Zonar et Balsamon (du XIIe siècle) disent très-explicitement dans leurs commentaires des canons de Nicée que ce 6e canon confirme les droits de l'évêque de Rome, en tant que patriarcat, surtout de l'Occident. On voit donc que, d'après le sentiment des Grecs schismatiques du moyen âge, la circonscription du patriarcat romain comprenait l'Occident[3] tout entier; c'est ce que prouvent encore les témoignages et les considérations qui suivent :

a) On a bien souvent parlé des patriarcats qui se partageaient les Églises d'Orient (Alexandrie, Antioche, etc.,), mais on n'a jamais fait mention, pas même une seule fois, d'un second patriarcat de l'Occident; au contraire, nous voyons que, dans tout l'Occident, il n'y a qu'un seul et même patriarche.

b) S. Augustin montre que l'évêque de Rome était regardé

---

(1) Phillips, *Kirchenrecht*, a. a. O. S. 41. Vgl. Valter. *Kirchenrecht*. 11te Aufl. S. 290, note 4.
(2) Dans Mansi, *Coll. Concil.* t. VI, p. 1127.
(3) Dans Bevereg. *Synodicon seu Pandectæ canonum*, t. I, p. 66-67.

comme ce patriarche de tout l'Occident, car il salue le pape Innocent Ier du titre de « guide de l'Église d'Occident [1]. »

c) S. Jérôme est sur ce point aussi explicite que S. Augustin. Il écrit au prêtre Marc « qu'on l'accusait d'hérésie à cause de son attachement à l'*homoousios*, et que cette accusation avait été portée à l'Occident et en Égypte, c'est-à-dire auprès de Damase évêque de Rome, et de Pierre (évêque d'Alexandrie). » On voit que l'évêque d'Alexandrie est ici regardé comme le patriarche de l'Égypte et l'évêque de Rome comme le patriarche de l'Occident[2].

d) Le synode d'Arles, tenu en 314, s'exprime dans le même sens. Dans une lettre au pape Sylvestre il lui dit : *Qui majores diœceses tenes* [3]; il pense donc que l'évêque de Rome a sous sa juridiction plusieurs diocèses civils, tandis que les autres patriarches n'en avaient, comme nous l'avons vu, qu'un seul.

e) Nous pouvons enfin en appeler à l'autorité de l'empereur Justinien qui, dans sa 119e *Novelle* parlant de la division ecclésiastique du monde entier, compte cinq patriarcats : ceux de Rome, de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Or, comme les quatre derniers patriarches ne comprenaient que l'Église d'Orient, il est évident que le patriarcat de Rome comprenait à lui seul tout l'Occident [4].

Le patriarcat romain comprenait donc les huit diocèses qui, au commencement du XVIe siècle, se divisaient en soixante-huit provinces [5]; à l'avénement de Théodose le Grand, c'est-à-dire en 378, l'Illyricum Orientale cessa de faire partie de l'empire d'Occident pour être rattaché à celui d'Orient; mais les provinces de cette préfecture continuèrent cependant d'être unies avec Rome au point de vue ecclésiastique, et un vicaire papal fut chargé de pourvoir à la haute direction ecclésiastique de ces diocèses. Le

---

(1) *Contra Julianum*, lib. I, c. 6.
(2) HIERON. *Ep.* 15 (al. 77) ad Marcum presb. Vgl. MAASSEN, S. 117.
(3) Dans HARD. *Coll. Concil.* t. I, p. 262.
(4) Vgl. MAASSEN, a. a. O. S. 113 f. und WILTSCH, *Kirchl. Statistik*, Bd. I, S. 67.
(5) C'étaient : 1° la préfecture d'Italie avec les trois diocèses d'Italie, d'Illyrie et d'Afrique; 2° la *præfectura Galliarum* avec les diocèses d'*Hispaniæ*, des *Septem provinciæ* (c'est-à-dire la Gaule proprement dite avec la Belgique, la Germanie, *prima et secunda*, etc.), et de la *Britanniæ*; 3° la préfecture d'Illyrie qui fit partie de l'empire d'Orient après l'avénement de Théodose le Grand (il faut distinguer cette préfecture d'Illyrie de la province du même nom qui faisait partie de la préfecture d'Italie) avec les provinces de Macédoine et de Dacie. Vgl. *Notitia dignit.* ed. Bocking. t. II, p. 9 sqq. p. 13 sqq. und t. I, p. 13 sq. und MAASSEN, a. a. O. S. 125.

premier de ces vicaires fut l'évêque Ascolius de Thessalonique, établi par le pape Damase [1].

Il ne faut pas, du reste, méconnaître que l'évêque de Rome n'exerçait pas également dans tout l'Occident les droits qui lui revenaient en sa qualité de patriarche de l'Église occidentale; car, dans plusieurs provinces, de simples évêques furent ordonnés sans son assentiment. D'un autre côté, le pape exerça son droit patriarcal en convoquant à diverses reprises des synodes généraux et particuliers de l'Église d'Occident (*synodos occidentales*), par exemple le synode d'Arles en 314, et en se faisant le juge des métropolitains de l'Occident, soit d'une manière médiate comme en Illyrie par son vicaire, soit d'une manière immédiate [2].

Dans quelques anciennes traductions latines, notre canon commence par ces mots : *Ecclesia Romana semper habuit primatum* [3], et cette variante se trouve aussi dans la *Prisca*. L'empereur Valentinien III a pensé également « que le saint synode avait confirmé la primauté du Siége apostolique [4]. » L'empereur Valentinien faisait évidemment allusion au 6ᵉ canon de Nicée; car, à cette époque, le 2ᵉ canon du concile de Constantinople tenu en 381, qui parle dans le même sens, n'était pas encore connu à Rome [5].

Il faut ajouter enfin que, lors de la 16ᵉ session du 4ᵉ concile œcuménique de Chalcédoine, le légat romain Paschasinus lut de la manière suivante le 6ᵉ canon de Nicée : *Quod Ecclesia Romana semper habuit primatum; teneat autem et Ægyptus, ut episcopus Alexandriæ omnium habeat potestatem, quoniam et Romano episcopo hæc est consuetudo.*

Le texte actuel des actes du concile de Chalcédoine prouve que cette traduction donnée par Paschasinus fut mise en regard du texte grec du 6ᵉ canon de Nicée; on a voulu voir dans cette juxta-position une protestation du synode contre la traduction donnée par Paschasinus; mais quand même on admettrait que

---

(1) Vgl. Maassen, a. a, O. S. 126-129.
(2) Vgl. Maassen, a. a. O. S. 121-125 und S. 131.
(3) Hard. l. c. t. I, p. 325. — Mansi, l. c. t. II, p. 687. — Van Espen, *Commentar. in canones*, etc. l. c. p. 93.
(4) V. l'édit publié en 445 au sujet d'Hilaire d'Arles par ce prince conjointement avec son collègue de l'Occident Théodose II; il a été imprimé dans l'édition des *Œuvres de S. Léon le Grand* publiées par les Ballerini, t. I, p. 642; c'est la 11ᵉ lettre dans l'édition.
(5) Vgl. Maassen, a. a, O. S, 71, und 96 f.

la partie des actes qui donnent ces deux textes est parfaitement authentique, il est bien évident que le légat du pape n'a pas du tout l'intention, en citant le 6e canon de Nicée, de démontrer la primauté du Saint-Siége; il veut seulement prouver que l'évêque de Constantinople ne doit pas passer avant ceux d'Antioche et d'Alexandrie, et qu'agir ainsi c'est aller contre les décrets du concile de Nicée. Ce ne furent pas les mots de la traduction de Paschasinus ayant trait au siége de Rome qui attirèrent l'attention du concile, ce furent ceux qui regardaient les siéges d'Antioche et d'Alexandrie, et ceux-ci étaient très-fidèlement reproduits du grec. D'un autre côté, les Ballérini ont démontré d'une manière à peu près concluante, dans leur édition des *Œuvres de S. Léon le Grand* [1], que cette juxta-position du texte grec du 6e canon de Nicée vis-à-vis de la traduction latine d'Isidore était l'œuvre de quelque copiste, et que le texte de Paschasinus était le seul qui eût été lu dans le synode. Nous reviendrons sur cette question en faisant l'histoire du concile de Chalcédoine.

Il nous semble que le docteur Maassen va trop loin quand il dit [2] que le concile de Chalcédoine a approuvé explicitement l'interprétation romaine du 6e canon de Nicée en tant que cette interprétation établissait l'existence de la primauté du Saint-Siége.

Il est vrai qu'après la lecture de la version latine du canon en question, suivie de la lecture du 1er, du 2e et du 3e canon de Constantinople tenu en 381 [3], les commissaires impériaux qui assistèrent au synode déclarèrent ceci : « D'après ce qui a été cité des deux côtés, nous reconnaissons que le droit le plus ancien (πρὸ πάντων τὰ πρωτεῖα) et la prééminence (καὶ τὴν ἐξαίρετον τιμὴν) reviennent à l'archevêque de l'ancienne Rome [4] ; mais aussi que cette prééminence d'honneur (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς) doit être accordée à l'évêque de la nouvelle Rome. Maassen a pensé que, d'après ces paroles des commissaires impériaux, on pouvait conclure que le 6e canon du concile de Nicée avait déjà reconnu, de fait, au pape le droit de passer avant tous les autres évêques ; mais il n'en a pas été ainsi. Les commissaires ont dit : Des deux côtés, c'est-à-dire dans ce que le légat Paschasinns a lu et éga-

(1) T. III, p. 37 sq.
(2) a. a. O. S. 90-95.
(3) Hard. t. II, p. 638. Ces canons furent lus par le secrétaire consistorial Constantin.
(4) Hard. l. c. t. II, p. 642.

lement dans ce qui a été lu par le secrétaire consistorial Constantin, la prééminence du pape est pleinement reconnue. Ceci revient à dire : cette prééminence que nous n'avons aucun sujet de contester (il ne s'agissait pas, en effet, de cela), est énoncée dans la version latine du 6e canon de Nicée lue par Paschasinus et, de même, dans les canons de Constantinople lus par Constantin ; mais les commissaires impériaux du synode ne vont pas plus loin dans leurs déclarations, et en particulier ils n'ont pas déclaré que le texte original du 6e canon de Nicée, texte qui n'avait pas été lu, contînt effectivement une reconnaissance ou une confirmation de la primauté du pape.

Mais, dira-t-on, comment les anciens traducteurs de ces canons, de même que les légats du pape et les empereurs, ont-ils pu penser que le 6e canon de Nicée renfermait une confirmation de la primauté de Rome ? Pour répondre à cette question, le docteur Maassen a émis une hypothèse que nous allons reproduire, en laissant au lecteur le soin de l'apprécier : « Les Pères (du concile de Nicée) ont confirmé les droits de chaque siége (d'Alexandrie, d'Antioche, etc.). Pourquoi, dans leur décret, ont-ils pris pour exemple la constitution du patriarcat romain? Pourquoi ne se sont-ils pas contentés de rédiger leurs décrets sans rappeler cette analogie? On ne saurait imaginer une preuve plus frappante du respect profond que les Pères de Nicée ont eu pour le chef visible de l'Eglise : car, de l'avis de tous, la confirmation octroyée par le concile au sujet des droits des métropolitains supérieurs pouvait parfaitement suffire et n'avait pas besoin d'être appuyée par ailleurs..... mais les Pères du concile de Nicée ne voulurent pas se circonscrire dans ce qui était le droit rigoureux ; leur propre sentiment sur l'utilité de l'institution des patriarcats ne leur parut pas suffisant pour motiver leur décret, ils ne voulurent pas présenter à l'approbation du pape ces décrets confirmant d'une manière absolue les priviléges des métropolitains supérieurs. Ils aimèrent mieux rappeler que l'évêque de Rome jouissait déjà de la même situation ; c'était faire implicitement approuver ce décret par le pape que de montrer à Rome une institution analogue à celle que l'on voulait établir. En se réservant un certain nombre de provinces pour s'en occuper d'une manière plus particulière, le pape n'a-t-il pas montré par là que l'on devait agir de même pour d'autres Églises? Son initiative ne laisse-t-elle pas voir qu'il trouve bon de céder à d'autres évêques une

partie de la puissance qui lui revient exclusivement en sa qualité de premier pasteur de l'Église universelle? L'évêque de Rome a donc été, à proprement parler, le fondateur de l'institution des patriarcats (c'est-à-dire qu'il a donné à certains patriarches une partie du pouvoir qui lui revenait sur l'Eglise universelle). Il a lui-même tracé la marche à suivre, et c'est là le motif fourni par les Pères de Nicée pour justifier leur ordonnance; peut-on s'étonner ensuite que l'antiquité la plus reculée ait vu dans ce canon un témoignage unique et irrécusable en faveur de la primauté, ainsi que le dit le pape Gélase Ier [1] dans Hardouin [2]?

Le 6e canon de Nicée a été inséré dans le *Corpus juris canonici,* mais là on l'a divisé en trois petits canons [3].

CAN. VII.

Ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καὶ παράδοσις ἀρχαία, ὥστε τὸν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος.

« Comme la coutume et l'ancienne tradition portent que l'évêque d'Aelia doit être honoré d'une manière particulière, il doit suivre immédiatement pour ce qui est de l'honneur, sans préjudice cependant de la dignité qui revient à la métropole. »

L'explication de ce canon offre de grandes difficultés. Une seule chose est certaine, c'est que le concile veut confirmer un ancien droit de l'évêque d'Aelia, c'est-à-dire de Jérusalem, de jouir de certains honneurs; mais en quoi consistaient-ils, et que faut-il entendre par ces mots ἀκολουθία τῆς τιμῆς? c'est ce qu'il n'est pas facile de déterminer.

Si la ville de Jérusalem n'avait pas été prise et détruite par Titus le 31 août de l'année 70 après Jésus-Christ, elle aurait bien certainement eu, dans l'organisation et l'économie de l'ancienne Église, le rang distingué qu'elle devait occuper en sa qualité d'Église-mère; mais il ne resta de l'ancienne Jérusalem que trois tours et une partie des murs de la ville, tout le reste fut détruit et l'on promena la charrue sur ses débris.

Peu de temps après les tragiques événements de l'an 70, quelques colons juifs et chrétiens se hasardèrent à venir demeurer au

(1) Hard. t. II, p. 919.
(2) Maassen, a. a. O. S. 140 f.
(3) C. 6. Dist. 65, c. 8. Dist. 63, und c. 1. Dist. 65.

milieu de ses ruines et y bâtirent des cabanes, de même qu'une petite église chrétienne à l'endroit où les premiers fidèles avaient coutume de se réunir après l'ascension du Sauveur pour célébrer le repas eucharistique [1]. Peu après le commencement du IIe siècle, Adrien fit construire une nouvelle ville avec les ruines de Jérusalem et y fit élever un temple à *Jupiter Capitolinus* : aussi donna-t-il à la nouvelle cité le nom de *Aelia Capitolina*, qui rappelait ce temple et sa propre famille; il la peupla de nouveaux colons, à l'exclusion formelle des juifs.

Nous trouvons dans la nouvelle ville une assez nombreuse communauté de chrétiens convertis du paganisme et qui avaient à leur tête l'évêque Marcus [2]; mais pendant deux cents ans le nom de Jérusalem ne reparut plus dans l'histoire [3] : la nouvelle ville fut regardée comme n'ayant rien de commun avec l'ancienne; on eut même grand soin de faire connaître et d'accentuer les différences qui existaient entre celle-ci et celle-là [4]. Aussi arriva-t-il que la ville d'Adrien n'eut pas le rang ecclésiastique qui revenait de droit à l'ancienne Jérusalem. Après que Jérusalem eut été détruite par Titus, Césarée (*Turris Stratonis*), qui auparavant n'était que la seconde ville du pays, devint la métropole politique et ecclésiastique, et l'évêque d'Aelia ne fut qu'un simple suffragant du métropolitain de Césarée. Mais on pouvait prévoir que le respect de tous les chrétiens pour ces saints lieux sanctifiés par la vie, les souffrances et la mort du Sauveur, contribuerait peu à peu à élever l'importance de la nouvelle ville, et par conséquent celle de son église et de son évêque; aussi arriva-t-il que le métropolitain de Césarée fut graduellement égalé, sinon dépassé, par la dignité de l'évêque de la ville sainte κατ' ἐξοχὴν, sans que toutefois la position ecclésiastique et subordonnée de celui-ci ait été modifiée. Au commencement du IIe siècle, la gradation était déjà si sensible que, dans un synode de Palestine, l'évêque d'Aelia occupa la présidence conjointement avec le métropolitain de Césarée (*secundo loco*, il est vrai); c'est ce qu'Eusèbe, qui fut lui-même métropolitain de Césarée, raconte dans le livre Ve, chapitre 23, de son ouvrage : « Dans un synode

(1) Epiph. *De mensuris et ponderibus*, c. 14, t. II, p. 170, ed. Petav.
(2) Euseb. *Hist. eccl.* IV, 6.
(3) Ce n'est qu'après le concile de Nicée que reparaît le nom de Jérusalem. Eusèbe, par exemple, s'en sert presque toujours.
(4) Bevereg. l. c. p. 63.

tenu au sujet des discussions sur la fête de Pâques au temps du pape Victor, Théophile de Césarée et Narcisse de Jérusalem ont exercé la présidence. » Ce même Eusèbe nous fait voir au livre V, chapitre 25, de son *Histoire*, en quel grand honneur était tenu l'évêque de Jérusalem ; car, en écrivant un dénombrement des évêques, il place Narcisse de Jérusalem avant Théophile métropolitain de Césarée. Il est vrai que dans le chapitre 22 il fait tout le contraire. La lettre synodale des évêques réunis à Antioche en 269, au sujet des erreurs de Paul de Samosate, offre aussi sur ce point une particularité curieuse. Elle est d'abord signée par Helenus évêque de Tharse, immédiatement après par Hymœneus évêque de Jérusalem, tandis que Théoctème évêque de Césarée ne signe que *quarto loco* [1]. Il ne faudrait cependant pas conclure de là que déjà à cette époque l'évêque de Jérusalem avait le pas sur le métropolitain de Césarée ; mais il n'est pas douteux que la situation tout exceptionnelle où il se trouvait ait dû susciter des difficultés entre lui et son métropolitain ; c'est ce qui aurait probablement déterminé le concile de Nicée à décréter son 7e canon. Le célèbre de Marca ainsi que d'autres historiens ont pensé que par ce canon le synode voulait assurer la première place à l'évêque de Jérusalem, immédiatement après les trois grands patriarches de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche, sans toutefois l'élever encore au rang de patriarche et sans le soustraire à la juridiction du métropolitain de Césarée. Aussi Marca explique-t-il de cette manière les mots ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς : 1° il doit avoir l'honneur (*respectu honoris*) de suivre immédiatement les métropolitains de Rome, d'Alexandrie et d'Antioche ; 2° les derniers mots du canon signifient que l'on ne doit cependant pas déroger à la dignité qui revient au métropolitain [2]. Marca en appelle pour justifier son sentiment à une ancienne traduction de Denys le Petit, et à une autre traduction encore plus ancienne qui a été composée pour le synode de Carthage tenu en 419. Mais aucune de ces traductions ne donne raison à Marca, car aucune d'elles n'explique le sens de ἀκολουθία τῆς τιμῆς [3]. Béveridge s'est attaché particulièrement à réfuter Marca. Un patriarche soumis à la juridiction d'un métropolitain est, d'après lui, une énormité ; aussi

(1) Euseb. *Hist. eccles.* VII, c. 30. cf. c. 22. V. pl. haut, § 9.
(2) Marca, *de Concordia sacerdotii et imperii*, lib. V, c. 12, n. 4.
(3) Voy. Mansi, l. c. t. VI, p. 1128, et t. IV, p. 411. — Hard. l. c. t. I, p. 1246.

pense-t-il que par ces mots : ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν, le concile de Nicée a simplement voulu assurer à l'évêque de Jérusalem le premier rang après le métropolitain de Césarée, de même que, dans la hiérarchie anglicane, l'évêque de Londres passe immédiatement après l'archevêque de Cantorbéry. Béveridge va au-devant de l'objection qu'on pourrait lui faire, en lui disant que dans ce même synode de Nicée où les évêques ont signé par provinces, Macaire, évêque de Jérusalem, a cependant signé avant Eusèbe le métropolitain de Césarée : Béveridge reconnaît que l'objection porte sur un fait réel, mais il ajoute que deux autres évêques de la Palestine ont aussi signé avant Eusèbe, et cependant personne ne soutiendra qu'il n'était pas sous la juridiction du métropolitain de Césarée. Les signatures du concile de Nicée ne peuvent donc pas donner de preuves décisives. Il aurait encore pu ajouter que, dans ces mêmes signatures du concile, on voit le métropolitain de la province d'Isaurie signer à la cinquième place, c'est-à-dire après quatre de ses suffragants, et de même le métropolitain d'Ephèse n'a pas signé le premier parmi les évêques de l'*Asia minor* (et cependant Ephèse était une des plus grandes métropoles de l'Eglise) ; son nom ne vient qu'après celui de l'évêque de Cyzique.

Un incident encore plus remarquable, c'est que, presque aussitôt après le concile de Nicée, l'évêque de Jérusalem Maxime a convoqué, sans plus de souci de sa position inférieure vis-à-vis de l'évêque de Césarée, un synode de la Palestine qui se prononça en faveur de S. Athanase, et il procéda aussi à des ordinations d'évêques. Socrate, qui raconte ce fait, ajoute il est vrai qu'il fut réprimandé pour avoir agi ainsi [1]. Mais ce fait montre que l'évêque de Jérusalem cherchait à se rendre indépendant de celui de Césarée. On voit encore par les signatures du 2e synode œcuménique que Cyrille, évêque de Jérusalem, écrivit son nom avant celui de Thalassius évêque de Césarée. Et d'un autre côté il n'est pas moins certain qu'en 395 Jean, métropolitain de Césarée, nomma Porphyre, prêtre de Jérusalem, évêque de Gaza, et que le synode de Diospolis, tenu en 415, fut présidé par Eulogius métropolitain de Césarée, quoique Jean évêque de Jérusalem fût présent au synode. Ces divers renseignements laissent voir que la question de hiérarchie entre l'évêque de

(1) SOCRATE, II, 24.

Césarée et celui de Jérusalem n'était pas résolue, car tantôt c'est l'évêque de Césarée qui a le dessus, tantôt c'est l'évêque de Jérusalem. Cet état de choses dura jusqu'à la réunion du 3e concile œcuménique, tenu à Ephèse en 431; Juvénal, évêque de Jérusalem, passa alors avant ses autres collègues et signa immédiatement après Cyrille d'Alexandrie (il est vrai que l'évêque de Césarée en Palestine était absent); mais ce même Cyrille fut dans ce synode un adversaire déclaré de Juvénal : lorsque celui-ci voulut, à l'aide de fausses pièces, faire reconnaître par le concile son principat ecclésiastique sur la Palestine, Cyrille en appela à l'autorité du siége romain [1]. Ce même Juvénal, évêque de Jérusalem, avait essayé, après de longues discussions avec Maxime évêque d'Antioche, de se créer un patriarcat, et l'évêque d'Antioche, pressé d'en finir avec des débats interminables, accorda que les trois provinces de la Palestine fissent partie du patriarcat de Jérusalem, tandis que la Phénicie et l'Arabie devaient rester attachées au siége d'Antioche. Le 4e concile œcuménique tenu à Chalcédoine ratifia cette division dans sa 7e session, sans soulever, paraît-il, la moindre protestation [2].

Les derniers mots du 7e canon τῇ μητροπόλει κ. τ. λ. ont été aussi expliqués de différentes manières. La plupart des historiens, et nous partageons leur avis, pensent que ces mots désignent la métropole de Césarée; d'autres ont cru qu'il s'agissait de la métropole d'Antioche; mais Fuchs [3] a prétendu qu'il ne s'agissait ici ni de Césarée ni d'Antioche, mais bien de Jérusalem; selon lui, le concile a simplement voulu montrer la raison d'être des honneurs particuliers rendus à cette Église, parce qu'elle était une Église mère, c'est-à-dire une métropole. Ce dernier sentiment n'est évidemment pas soutenable; si le canon avait ce sens, il aurait été rédigé d'une tout autre manière. Le 7e canon a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [4].

---

(1) Le pape Léon le Grand écrivit à ce sujet, dans sa 62e lettre à l'évêque Maxime d'Antioche : *Sicut etiam in Ephesina synodo, quæ impium Nestorium cum dogmate suo perculit, Juvenalis episcopus ad obtinendum Palæstinæ provinciæ principatum credidit se posse sufficere, et insolentes ausus per commentitia scripta firmare. Quod sanctæ memoriæ Cyrillus Alexandrinus merito perhorrescens, scriptis suis mihi, quid prædicta cupiditas ausa sit, indicavit et sollicita prece multum poposcit, ut nulla illicitis conatibus præberetur assensio.* — Bevereg. l. c. p. 64 b.

(2) Hard. l. c. t. II, p. 491.

(3) Fuchs. *Bibliotek der Kirchenversammlungen*. Bd. I, S. 399.

(4) C. 7, Dist. 65.

CAN. VIII.

Περὶ τῶν ὀνομαζόντων μὲν ἑαυτοὺς Καθαρούς ποτε, προσερχομένων δὲ τῇ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε χειροθετουμένους αὐτοὺς μένειν οὕτως ἐν τῷ κλήρῳ· πρὸ πάντων δὲ τοῦτο ὁμολογῆσαι αὐτοὺς ἐγγράφως προσήκει, ὅτι συνθήσονται καὶ ἀκολουθήσουσι τοῖς τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας δόγμασι· τοῦτ' ἔστι καὶ διγάμοις κοινωνεῖν καὶ τοῖς ἐν τῷ διωγμῷ παραπεπτωκόσιν· ἐφ' ὧν καὶ χρόνος τέτακται, καὶ καιρὸς ὥρισται· ὥστι αὐτοὺς ἀκολουθεῖν ἐν πᾶσι τοῖς δόγμασι τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας· ἔνθα μὲν οὖν πάντες, εἴτε ἐν κώμαις, εἴτε ἐν πόλεσιν αὐτοὶ μόνοι εὑρίσκοιντο χειροτονηθέντες, οἱ εὑρισκόμενοι ἐν τῷ κλήρῳ ἔσονται ἐν τῷ αὐτῷ σχήματι· εἰ δὲ τοῦ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου ὄντος προσέρχονταί τινες, πρόδηλον, ὡς ὁ μὲν ἐπίσκοπος τῆς Ἐκκλησίας ἕξει τὸ ἀξίωμα τοῦ ἐπισκόπου, ὁ δὲ ὀνομαζόμενος παρὰ τοῖς λεγομένοις Καθαροῖς ἐπίσκοπος τὴν τοῦ πρεσβυτέρου τιμὴν ἕξει· πλὴν εἰ μὴ ἄρα δοκοίη τῷ ἐπισκόπῳ, τῆς τιμῆς τοῦ ὀνόματος αὐτὸν μετέχειν· εἰ δὲ τοῦτο αὐτῷ μὴ ἀρέσκοι, ἐπινοήσει τόπον ἢ χωρεπισκόπου ἢ πρεσβυτέρου, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῷ κλήρῳ ὅλως δοκεῖν εἶναι, ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν.

« Au sujet de ceux qui s'appellent eux-mêmes les *cathares*, le saint et grand concile décide que s'ils veulent entrer dans l'Eglise catholique et apostolique, on doit leur imposer, les mains, et ils resteront ensuite dans le clergé ; ils promettront par écrit de se conformer aux enseignements de l'Eglise catholique et apostolique et d'en faire la règle de leur conduite, c'est-à-dire qu'ils devront communiquer avec ceux qui se sont mariés en deuxièmes noces et avec ceux qui ont faibli dans la persécution, mais qui font pénitence de leurs fautes. Ils seront donc tenus à suivre dans toutes ses partie l'enseignement de l'Eglise catholique. Par conséquent, lorsque dans des villages ou dans des villes, il ne se trouve que des clercs de leur parti, les plus anciens de ces clercs doivent rester dans le clergé et dans leur position ; mais si un prêtre ou un évêque catholique se trouvait au milieu d'eux, il est évident que l'évêque de l'Eglise catholique doit conserver la dignité épiscopale, tandis que celui qui a été décoré du titre d'évêque par les *cathares* en question n'aura droit qu'aux honneurs réservés aux prêtres, à moins que l'évêque ne trouve bon de le laisser jouir de l'honneur du titre (épiscopal). S'il ne le veut pas, qu'il lui donne une place d'évêque rural ou de prêtre, afin qu'il paraisse faire réellement partie du clergé et qu'il n'y ait pas deux évêques dans une ville. »

Les cathares dont il est ici question ne sont autres que des novatiens (et non pas des montanistes, comme on le prétend dans le *Göttinger gelehrten Anzeigen* (1780, St. 105), qui par un esprit de rigorisme voulaient chasser à perpétuité de l'Église ceux qui avaient faibli durant la persécution. Ils naquirent à l'époque de la persécution de Dèce, vers le milieu du IIIe siècle,

et eurent pour leur fondateur le prêtre romain Novatien, qui accusait son évêque Cécilien de se montrer beaucoup trop faible vis-à-vis des *lapsi*. On appela ces sectaires novatiens, du nom de leur chef; mais eux, par esprit d'orgueil, se donnèrent le nom de κατ' ἐξοχὴν (les puritains), parce que leur communauté était à leurs yeux l'épouse immaculée du Christ, tandis que l'Église catholique s'était souillée en admettant les *lapsi*. Leur grand principe de l'exclusion perpétuelle des *lapsi* avait quelque rapport avec cet autre principe, posé deux générations auparavant d'une manière bien plus absolue et bien plus générale, à savoir que quiconque tombait après son baptême dans une faute mortelle devait être exclus à perpétuité de l'Église. L'Église catholique fut elle-même à cette époque très-portée à la rigueur, elle n'accordait qu'une seule fois la permission de faire pénitence [1]. Quiconque tombait une seconde fois était exclu pour toujours, mais les montanistes et les novatiens dépassèrent encore cette rigueur et professèrent le plus impitoyable rigorisme. Une partie des novatiens, ceux de la Phrygie [2], imitèrent les montanistes dans une autre de leurs erreurs, en déclarant que le fidèle qui se remariait après la mort de son conjoint commettait un adultère. Ce que nous venons de dire montre que les novatiens étaient à la vérité schismatiques, mais qu'ils n'étaient pas hérétiques, et c'est ce qui explique les ménagements que le concile de Nicée garde avec les prêtres novatiens (car il est uniquement question d'eux dans ce canon) [3]. Le concile les a traités comme il avait traité les mélétiens [4]. Il décide en effet : 1° ὥστε χειροθετουμένους κ. τ. λ., c'est-à-dire : « On doit leur imposer les mains. » On est partagé sur le sens de ces paroles. Denys le Petit les traduit ainsi : *ut impositionem manus accipientes, sic in clero permaneant* [5]. La *Prisca* [6] donne à son tour une traduction analogue, et alors on peut dire que le 8e canon, d'après les deux auteurs, serait tout à fait en harmonie avec la décision prise par le concile de Nicée au sujet des mélé-

---

(1) Le *Pastor Hermæ*, lib. II. Mand. 4, c. 1, dit : *Servis enim Dei pœnitentia una est.*
(2) Socrat. *Hist. eccl.* V, 22.
(3) Vgl. Mattes, *die Ketzertauf, in der Tübinger. theolog. Quartalschr.* 1849. S. 578.
(4) V. plus haut, § 40.
(5) Dans Mansi, l. c. t. II, p. 680.
(6) Dans Mansi, l. c. t. VI, p. 1128.

tiens; cette désision portait que les clercs mélétiens ne devaient pas, à la vérité, être ordonnés de nouveau par un évêque catholique, mais qu'ils devaient cependant recevoir de lui l'imposition des mains [1]. On les traitait comme ceux qui avaient reçu le baptême de la main des hérétiques. Béveridge a expliqué ce canon dans un autre sens [2], et a fait de même en s'appuyant sur Van Espen [3], Rufin, et les deux commentateurs grecs du moyen âge, Zonar et Balsamon. D'après eux, le χειροθετουμένους ne signifie pas l'imposition des mains que l'on devrait recevoir lors du retour à l'Église catholique; il fait simplement allusion à la prêtrise reçue dans la communauté des novatiens, et par conséquent le sens du canon du concile de Nicée est celui-ci : Quiconque a été ordonné lorsqu'il était encore avec les novatiens, doit rester dans le clergé. Il me semble que le texte grec est plus favorable à la première opinion qu'à la seconde ; en effet, l'expression χειροθετουμένους, au lieu d'article, a le pronom αὐτοὺς; mais cette première opinion elle-même suppose qu'il est question de ceux qui étaient déjà clercs lorsqu'ils étaient dans le novatianisme, si bien que le sens principal est, au fond, à peu près le même dans l'une comme dans l'autre interprétation; car, même en supposant que Béveridge et Van Espen soient dans le vrai, il ne s'ensuivrait pas que les clercs novatiens aient été, sans condition aucune, admis dans le clergé orthodoxe; on voit qu'ils ont dû recevoir l'imposition des mains, ils n'ont pas été traités avec plus de ménagement que les clercs mélétiens. Gratien nous paraît être dans le faux lorsqu'il suppose, contrairement à ce que dit notre texte, contrairement aussi à la pratique de l'ancienne Église et à l'analogie de la cause des novatiens avec celle des mélétiens, que le 8e canon de Nicée ordonne de refaire l'ordination [4].

Le synode décida en outre que les principaux novatiens devaient promettre par écrit une pleine soumission aux enseignements de l'Église catholique. Par cet enseignement le canon ne paraît pas comprendre d'une manière générale les vérités de la foi, il paraît avoir plutôt en vue, la doctrine de l'Église sur l'admission des *lapsi* et sur ceux qui vivaient en secondes

(1) V. plus haut, § 40.
(2) L. c. p. 67.
(3) *Commentarius in canones*, p. 94.
(4) Gratien, *Corp. juris canonici*, cap. 8. Causa 1, quæst. 7.

noces. Pour tranquilliser les novatiens au sujet des *lapsi*, on a soin d'ajouter qu'ils sont soumis à une pénitence déterminée, c'est-à-dire que les *lapsi* doivent, avant d'être réintégrés dans l'Église, subir une longue et sévère pénitence. Après avoir établi la nécessité d'obéir à ces deux règles de discipline, le synode demande d'une manière générale aux novatiens (c'est-à-dire aux clercs novatiens) de se soumettre à l'enseignement de l'Église.

Le concile ajoutait encore les prescriptions suivantes :

α) Lorsque dans une ville ou dans un village il ne se trouvait que des clercs novatiens, ceux-ci pouvaient conserver leur charge; ainsi, par exemple, l'évêque novatien d'une commune entièrement novatienne pouvait conserver son siége épiscopal lorsqu'il rentrait avec tous ses diocésains dans l'Église catholique.

β) Mais s'il se trouve quelque part (peut-être faut-il lire εἰ δέ που, au lieu de εἰ δὲ τοῦ) un évêque ou un prêtre catholique, avec des novatiens, l'évêque catholique doit conserver sa charge et l'évêque novatien passer à l'état de simple prêtre, à moins que l'évêque catholique ne trouve bon de lui laisser les honneurs du titre épiscopal (mais sans juridiction aucune). Le concile ne dit pas ce qu'il faut faire des prêtres novatiens; toutefois l'analogie permet de conclure que, dans les villes qui n'occupent qu'un seul prêtre, la charge revenait au prêtre catholique, et le prêtre novatien demeurait sans fonctions. Le synode ne prévoit pas le cas d'un conflit entre plusieurs prêtres, mais les règlements portés au sujet des mélétiens nous permettent de combler cette lacune. Ils ordonnent aux convertis de garder les fonctions et la dignité sacerdotales, mais ils ne pouvaient passer qu'après les autres prêtres et ils étaient exclus des élections.

γ) Enfin, dans le cas ou l'évêque catholique ne voudrait pas laisser à l'évêque novatien les honneurs du titre épiscopal, il devait lui donner une place de chorévêque[1] ou de prêtre, et cela pour que ce clerc novatien continuât à faire réellement partie du clergé et pour qu'il n'y eût pas deux évêques dans la même ville[2]. Ces ménagements gardés par le concile de Nicée au sujet des novatiens n'étaient pas plus de nature à

(1) Voy. l'art. *Corévêque* dans *Kirchenlexicon von Vetzer und Velt.* Bd. II, S. 495 f.

(2) S. Augustin fait allusion à ce règlement dans son *Epist.* 213. V. plus haut, § 41.

éteindre ce schisme que ceux du même concile vis-à-vis des mélétiens; aussi le novatianisme se continua-t-il jusqu'au vᵉ siècle.

Parmi les évêques novatiens qui assistèrent au synode, nous nommerons surtout Acesius, évêque de cette secte à Constantinople; l'empereur Constantin l'avait en grande estime à cause de l'austérité de sa vie et l'avait personnellement appelé au synode[1]. Constantin lui demanda s'il voulait souscrire au symbole et à l'ordonnance sur la fête de Pâques : « Oui, répondit Acesius, car il n'y a là, ô empereur, aucune nouveauté introduite par le concile, mais c'est ainsi que l'on a cru depuis les temps apostoliques et c'est ainsi que l'on a célébré la Pâque. » L'empereur continua et lui dit : « Pourquoi, dans ce cas, ne veux-tu pas communiquer avec les autres? » Mais Acesius répondit en citant divers faits qui s'étaient passés sous l'empereur Dèce, et en déclarant que l'on devait tenir pour excommunié à perpetuité celui qui avait commis un péché mortel. On pouvait l'exhorter à la pénitence, mais le prêtre n'avait pas le droit de le déclarer absous, car ce n'était que de Dieu seul que les pénitents devaient attendre le pardon. L'empereur répondit à cette argumentation en disant : « O Acesius, prends une échelle et monte seul au ciel[2]. » Sozomène a présumé[3] qu'Acesius avait été très-utile à son parti, et l'on croit généralement que le synode eut, par égard pour lui, vis-à-vis des novatiens la grande indulgence constatée plus haut[4].

CAN. IX.

Εἴ τινες ἀνεξετάστως προσήχθησαν πρεσβύτεροι, ἢ ἀνακρινόμενοι ὡμολόγησαν τὰ ἡμαρτημένα αὐτοῖς, καὶ ὁμολογησάντων αὐτῶν, παρὰ κανόνα κινούμενοι ἄνθρωποι τοῖς τοιούτοις χεῖρα ἐπιτεθείκασι· τούτους ὁ κανὼν οὐ προσίεται. τὸ γὰρ ἀνεπίληπτον ἐκδικεῖ ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία.

« Si quelques-uns ont été, sans enquête, élevés à la prêtrise, ou si, dans l'enquête, ils ont avoué leurs crimes, dans ce cas l'imposition des mains qui serait faite contrairement à ce que le canon ordonne, est déclarée invalide, car l'Église catholique veut des hommes d'une réputation intacte. »

---

(1) Sozom. *Hist. eccl.* II, 32. — Socrat. *Hist. eccl.* I, 10.
(2) Socrat. l. c. I, 10. — Sozom. l. c. I, 22.
(3) Sozom. II, 32.
(4) Cf. Tillemont, *Mémoires*, etc. t. VI, article 17, p. 289, éd. Brux. 1732.

Les crimes dont il s'agit ici sont ceux qui interdisent l'entrée de la carrière sacerdotale, comme le blasphème, la bigamie successive, l'hérésie, l'idolâtrie, la magie, etc., ainsi que l'explique la paraphrase arabe de Joseph[1]. On comprend que les fautes dont il s'agit dans le 9e canon ferment, à plus forte raison, l'entrée de l'épiscopat, si elles empêchent de devenir prêtre. Ces mots du texte grec : « dans le cas où quelqu'un se laisserait déterminer à ordonner de pareils gens, » font allusion au 9e canon du synode de Néocésarée. Il était nécessaire de porter une pareille ordonnance, car nous voyons encore au ve siècle, la 22e lettre du pape Innocent Ier en fait foi, que, d'après certaines personnes, le baptême effaçant toutes les fautes antérieures devait aussi rayer tous les *impedimenta ordinationis* qui résultaient de ces fautes[2].

Le 9e canon de Nicée se trouve deux fois dans le *Corpus juris canonici*[3].

Le canon qui suit a beaucoup d'analogie avec celui que nous venons d'expliquer.

CAN. X.

Ὅσοι προεχειρίσθησαν τῶν παραπεπτωκότων κατὰ ἄγνοιαν, ἢ καὶ προειδότων τῶν προχειρισαμένων, τοῦτο οὐ προκρίνει τῷ κανόνι τῷ ἐκκλησιαστικῷ· γνωσθέντες γὰρ καθαιροῦνται.

« Les *lapsi* qui auront été ordonnés parce qu'on ne connaissait pas leur chute, ou bien malgré la connaissance qu'en avait l'ordinant, ne font pas exception aux lois de l'Eglise, car ils seront exclus dès que l'on aura connaissance de cette illégalité. »

Le 10e canon diffère du 9e en ce qu'il s'occupe uniquement des *lapsi* et de leur élévation, non pas seulement à la prêtrise, mais encore à toute autre dignité ecclésiastique.

On ne dit pas quelle est la punition de l'évêque qui fait sciemment une pareille ordination, mais il est incontestable que les *lapsi* ne pouvaient en aucune manière être admis aux ordres, même après avoir accompli leur pénitence : car, ainsi que le dit le canon précédent, l'Eglise ne veut que des hommes d'une réputation intacte. Il faut remarquer dans le texte grec du canon le mot προχειρίζειν, qui signifie évidemment « consacrer, » et ne doit pas être confondu avec χειρίζειν; dans la lettre synodale du

(1) Dans Bevereg. l. c. p. 70.
(2) Vgl. Bevereg. l. c. p. 70.
(3) C. 4. Dist. 81 und c. 7. Dist. 24.

concile de Nicée au sujet des mélétiens, ces deux mots ne sont pas employés dans le même sens, et προχειρίζειν signifie *eligere*[1].

Ce canon se trouve plusieurs fois dans le *Corpus juris canonici*[2].

CAN. XI.

Περὶ τῶν παραβάντων χωρὶς ἀνάγκης ἢ χωρὶς ἀφαιρέσεως ὑπαρχόντων ἢ χωρὶς κινδύνου ἤ τινος τοιούτου, ὃ γέγονεν ἐπὶ τῆς τυραννίδος Λικινίου· ἔδοξε τῇ συνόδῳ, κἂν ἀνάξιοι ἦσαν φιλανθρωπίας, ὅμως χρηστεύσασθαι εἰς αὐτούς· ὅσοι οὖν γνησίως μεταμέλονται, τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοὶ, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινωνήσουσι τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν.

« Quant à ceux qui ont faibli pendant la tyrannie de Licinius sans y être poussés par la nécessité ou par la confiscation de leurs biens, ou par un danger quelconque, le synode décide qu'on devra les traiter avec ménagement, quoique, à la vérité, ils ne s'en soient pas montrés dignes. Ceux d'entre eux qui sont véritablement repentants et qui, avant leur chute, faisaient partie de l'Eglise, doivent faire pénitence pendant trois ans avec les *audientes* et sept ans avec les *substrati;* ils pourront pendant les deux années suivantes assister avec le peuple au saint sacrifice, mais sans prendre part à l'offrande. »

La persécution de Licinius n'avait pris fin que quelques années avant la célébration du concile de Nicée, et lorsque cet empereur eut été vaincu par Constantin, la cruauté avec laquelle il poursuivit les chrétiens en fit tomber un grand nombre dans l'apostasie. Aussi le concile eut-il à s'occuper dans plusieurs de ses canons des *lapsi*, et comme parmi ces *lapsi* il y avait diverses catégories à faire, c'est-à-dire, comme quelques-uns d'entre eux avaient succombé à la première menace, tandis que d'autres avaient subi de longues tortures avant de faiblir, le synode voulut tenir compte des circonstances atténuantes comme des circonstances aggravantes et proportionner le châtiment au degré de la faute. Le synode ne dit pas comment il faut traiter les moins coupables, mais il décide que ceux qui le sont le plus devront passer trois ans dans le second degré de pénitence, sept ans dans le troisième et deux ans dans le quatrième ou dernier[3].

Le canon suppose que ceux qui doivent être traités de cette ma-

---

(1) Socrat. l. c. I, 9.
(2) C. 5. Dist. 81; c. 60. Dist. 50.
(3) Voy. le 5e canon du synode d'Ancyre, § 16.

nière faisaient avant leur chute partie de l'Eglise et n'étaient pas de simples catéchumènes. Nous verrons dans le 14e canon ce que le synode décide à l'égard des catéchumènes [1].

CAN. XII.

Οἱ δὲ προσκληθέντες μὲν ὑπὸ τῆς χάριτος, καὶ τὴν πρώτην ὁρμὴν ἐνδειξάμενοι, καὶ ἀποθέμενοι τὰς ζώνας, μετὰ δὲ ταῦτα ἐπὶ τὸν οἰκεῖον ἔμετοι ἀναδραμόντες ὡς κύνες, ὡς τινὰς καὶ ἀργύρια προέσθαι, καὶ βενεφικίοις κατορθῶσαι τὸ ἀναστρατεύσασθαι· οὗτοι δέκα ἔτη ὑποπιπτέτωσαν μετὰ τὸν τῆς τριετοῦς ἀκροάσεως χρόνον. ἐφ' ἅπασι δὲ τούτοις προσήκει ἐξετάζειν τὴν προαίρεσιν, καὶ τὸ εἶδος τῆς μετανοίας. ὅσοι μὲν γὰρ καὶ φόβῳ καὶ δάκρυσι καὶ ὑπομονῇ καὶ ἀγαθοεργίαις τὴν ἐπιστροφὴν ἔργῳ καὶ οὐ σχήματι ἐπιδείκνυνται, οὗτοι πληρώσαντες τὸν χρόνον τὸν ὡρισμένον τῆς ἀκροάσεως, εἰκότως τῶν εὐχῶν κοινωνήσουσι, μετὰ τοῦ ἐξεῖναι τῷ ἐπισκόπῳ, καὶ φιλανθρωπότερον τι περὶ αὐτῶν βουλεύσασθαι. ὅσοι δὲ ἀδιαφόρως ἤνεγκαν, καὶ τὸ σχῆμα τοῦ [μὴ] εἰσιέναι εἰς τὴν Ἐκκλησίαν ἀρκεῖν αὐτοῖς ἡγήσαντο πρὸς τὴν ἐπιστροφήν, ἐξάπαντος πληρούτωσαν τὸν χρόνον.

« Ceux qui, appelés par la grâce et se sentant animés de zèle, abandonnent le ceinturon, mais qui ensuite, semblables à des chiens retournant à leurs vomissements, vont jusqu'à donner de l'argent et des présents pour être réintégrés dans le service militaire, ceux-là devront rester trois ans parmi les *audientes* et dix ans parmi les *substrati*. Mais, pour ces pénitents, il faut avoir soin d'étudier leurs sentiments et leur genre de contrition. En effet, ceux d'entre eux qui, par crainte et avec larmes accompagnées de patience et de bonnes œuvres, montrent ainsi par des faits la sincérité d'un retour réel, après avoir accompli le temps de leur pénitence parmi les *audientes*, pourront peut-être faire partie de ceux qui prient, et il dépend même de l'évêque de les traiter encore avec plus de ménagement. Quant à ceux qui supportent avec calme (leur exclusion de l'Église) et qui pensent que cette pénitence est suffisante pour expier leurs fautes, ceux-là seront tenus à faire tout le temps prescrit par la loi. »

Dans ses derniers combats avec Constantin, Licinius s'était posé comme le champion du paganisme; aussi le résultat final de cette guerre ne devait-il pas être le simple triomphe de l'un des deux compétiteurs, mais le triomphe ou la chute du christianisme ou bien du paganisme [2]. Aussi pouvait-on regarder comme un *lapsus* tout chrétien qui avait, dans cette guerre, soutenu la cause de Licinius et du paganisme; à plus forte raison pouvait-

(1) Sur le système pénitentiaire de l'Eglise primitive, v. Bevereg. l. c. p. 71, sqq. et Binterim, *Denkwürdigkeiten*, Bd. V. Thl. II, S. 362 ff.
(2) Euseb. *Hist. eccl.* X, 8.

on traiter de *lapsi* les chrétiens qui, poussés par leur conscience, avaient abandonné le service militaire, c'est-à-dire le ceinturon du soldat, mais qui plus tard, revenant sur leur résolution, avaient été jusqu'à donner de l'argent et des présents pour être réintégrés (ils avaient agi ainsi parce que le service militaire procurait alors de grands avantages). Il ne faut pas non plus oublier que Licinius, d'après ce que Zonar et Eusèbe racontent [1], exigeait de ses soldats une apostasie formelle et les forçait, par exemple, à prendre part aux sacrifices païens qui avaient lieu dans les camps; il chassait impitoyablement tous ceux qui ne voulaient pas apostasier. Il ne faut donc pas croire que le concile interdise d'une manière générale le service militaire; c'est ce que nous avons nous-même prouvé en 1841 dans le *Tübinger theol. Quartalschrift* (S. 386). Mais dans un autre sens, nous ne saurions non plus admettre l'opinion de d'Aubépine; il prétend que le canon parle de ceux qui ont promis de faire pénitence toute leur vie et de garder aussi toute leur vie l'habit de pénitent, mais qui ensuite se mêlent d'affaires séculières sans plus de souci pour les vœux qu'ils ont faits et qui cherchent à se créer des positions honorables. Le *cingulum* dont parle le canon est bien évidemment le *cingulum militiæ;* c'est aussi dans ce sens que le pape Innocent Ier l'a pris dans sa lettre à Victricius de Rouen. Il dit à cet évêque, en commettant il est vrai une erreur sur un autre point : *Constituit Nicæna synodus, si quis post remissionem peccatorum cingulum militiæ secularis habuerit, ad clericatum admitti omnino non debet* [2].

Le concile punit de trois ans dans le second degré de pénitence et de dix ans dans le troisième degré les fidèles qui avaient aidé Licinius dans sa lutte contre le christianisme. Il était toutefois permis à l'évêque de faire passer les pénitents les mieux disposés de la deuxième station (ἀκρόασις) à la quatrième où ils pouvaient assister à tout l'office divin (εὐχή). On ne dit pas combien de temps ils devaient passer dans la quatrième station, mais, d'après ce que dit le 11e canon, on serait porté à croire qu'ils y restaient deux ans. Quant à ceux qui supportaient leur pénitence avec plus de calme et qui se contentaient de prier à l'extérieur de l'église, sans prendre aucune part active au service

---

(1) Dans Bevereg. l. c. t. I, p. 73, et Euseb. l. 10, c. 8.
(2) Vgl. Fuchs, a. a. O. S. 404.

divin, ils devaient accomplir tout leur temps de pénitence. C'est en regardant comme interpolée la négation μὴ qui se trouve avant εἰσιέναι, ainsi que l'ont fait Gélase de Cyzique, la *Prisca*, Denys le Petit, le faux Isidore [1], Zonare [2] et d'autres, que l'on obtient le sens énoncé plus haut. En insérant ce canon dans le *De pœnitentia* [3], Gratien lui donne la même signification que nous. Si l'on voulait à tout prix garder la négation, le dernier mot de notre canon s'expliquerait alors comme il suit : « Ils regardent comme suffisant d'obéir à l'Église, en ne dépassant pas ce qui leur est permis comme pénitents et en ne s'introduisant pas d'une manière défendue dans l'assemblée de ceux qui assistent à la *missa fidelium*.

CAN. XIII.

Περὶ δὲ τῶν ἐξοδευόντων ὁ παλαιὸς καὶ κανονικὸς νόμος φυλαχθήσεται καὶ νῦν, ὥστε, εἴ τις ἐξοδεύοι, τοῦ τελευταίου καὶ ἀναγκαιοτάτου ἐφοδίου μὴ ἀποστερεῖσθαι· εἰ δὲ ἀπογνωσθεὶς καὶ κοινωνίας πάλιν τυχὼν, πάλιν ἐν τοῖς ζῶσιν ἐξετασθῇ, μετὰ τῶν κοινωνούντων τῆς εὐχῆς μόνης ἔστω· καθόλου δὲ καὶ περὶ παντὸς οὑτινοσοῦν ἐξοδεύοντος, αἰτοῦντος τοῦ μετασχεῖν Εὐχαριστίας, ὁ ἐπίσκοπος μετὰ δοκιμασίας ἐπιδότω.

« On doit continuer à observer à l'égard des mourants l'ancienne règle de l'Eglise qui défend de priver du dernier et du nécessaire viatique celui qui est près de la mort. S'il ne meurt pas après qu'on l'a pardonné et qu'on l'a admis à la communion, il doit être placé parmi ceux qui ne participent qu'à la prière. De même l'évêque doit donner l'Eucharistie après l'enquête nécessaire à celui qui, au lit de mort, demande à la recevoir. »

Le synode de Nicée a prévu le cas où un *lapsus* viendrait à être en danger de mort avant d'avoir accompli le temps de sa pénitence, et il décide que, conformément à l'ancienne pratique et aux anciennes ordonnances, par exemple au 6ᵉ canon du concile d'Ancyre, l'on accorde à ce mourant la sainte Eucharistie, quoiqu'il n'ait pas accompli toute sa pénitence [4]. Espen [5] et Tillemont [6] ont prouvé contre d'Aubépine que le mot ἐφόδιον signifie ici la communion, et non pas seulement l'absolution sans

---

(1) Mansi, l. c. t. II, p. 681, 690, 899, t. VI, p. 1129.
(2) Dans Bevereg. l. c. t. I, p. 73.
(3) C. 4. Dist. 5.
(4) Vgl. Bevereg. l. c. t. II. p. 79.
(5) Van Espen, *Commentarius*, l. c. p. 98.
(6) Tillemont, l. c. p. 361.

communion ; le sentiment de ces deux auteurs est aussi celui des deux commentateurs grecs du moyen âge Zonar et Balsamon et de la paraphrase arabe de Josephus. Lorsque le malade revenait à la santé, il devait prendre place dans la classe la plus élevée des pénitents. Le concile ne dit pas le temps qu'il devait y passer, mais l'on comprend la justesse de ce qu'a dit sur ce point Jean d'Antioche, qui s'est occupé de réunir les anciens canons. Il suppose qu'ils devaient rester dans cette classe tout le temps prescrit pour leur pénitence par les canons 11 ou 12 [1].

Le synode termine ce 13e canon en parlant d'une manière générale. Dans le commencement il ne s'était occupé que des *lapsis*, mais à la fin il a en vue tous les excommuniés, et il ordonne que l'évêque, après s'être personnellement enquis de l'état des choses, puisse accorder la communion à tout homme au lit de mort, quelque coupable qu'il ait été dans son passé.

Ce 13e canon a été inséré dans le *Corpus juris can.* [2].

CAN. XIV.

Περὶ τῶν κατηχουμένων καὶ παραπεσόντων ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, ὥστε τριῶν ἐτῶν αὐτοὺς ἀκροωμένους μόνον, μετὰ ταῦτα εὔχεσθαι μετὰ τῶν κατηχουμένων.

« Le saint et grand synode ordonne que les catéchumènes qui ont faibli soient *audientes* pendant trois ans ; ils pourront ensuite prier avec les autres catéchumènes. »

Les catéchumènes ne faisant pas, à proprement parler, partie de l'Église, on pouvait regarder leur chute dans une persécution comme moins grave que l'apostasie d'un fidèle. Mais il était aussi naturel de prolonger leur temps d'épreuve lorsque, après la persécution, ils demandaient à faire de nouveau partie du catéchuménat, et c'est ce que précise le 14e canon. Ces catéchumènes doivent, dit-il, rester trois ans parmi les *audientes*, c'est-à-dire parmi les catéchumènes, qui ne prenaient part qu'à la partie didactique du culte, aux sermons et à la lecture. S'ils montraient, pendant ce temps de pénitence, du zèle et des signes de conversion, on pouvait leur permettre de prier avec les catéchumènes, c'est-à-dire de faire partie de la classe la plus élevée de celles

(1) Cf. Bevereg. l. c. t. II, p. 80 b.
(2) C. 9, causa 26, q. 6.

qui comprenaient les *catechumenos sensu strictiore*. Ceux-ci pouvaient assister aux prières générales qui avaient lieu à l'issue du sermon, et ils recevaient, mais à genoux, la bénédiction de l'évêque.

A l'exemple d'Origène et de plusieurs autres auteurs, en particulier de plusieurs historiens grecs de l'Église, le concile de Nicée ne parle, comme on le voit, que de deux classes de catéchumènes; quelques écrivains latins, parmi lesquels on pourrait citer Isidore de Séville, n'ont aussi connu que ces deux degrés du catéchuménat [1], et l'on peut bien affirmer que l'Église primitive n'en a pas non plus connu d'autres. Bingham [2] et Neander [3] ont soutenu de nos jours qu'au IVe siècle il s'était formé, d'après l'opinion générale, une troisième classe de catéchumènes, composée de ceux qui devaient recevoir prochainement le baptême; aussi leur expliquait-on le sens des cérémonies pour la réception de ce sacrement. On les appelait les φωτιζόμενοι, ou bien les *competentes;* mais nous remarquerons que S. Isidore fait *competentes* synonyme de γονυκλίνοντες. Béveridge a voulu prouver que S. Ambroise ait aussi parlé de cette troisième classe de catéchumènes [4]; mais les paroles de ce Père de l'Église : *Sequenti die erat dominica; post lectiones atque tractatum, dimissis catechumenis, symbolum aliquibus competentibus in baptisteriis tradebam basilicæ*, laissent voir que par *catechumenis* il entendait la première et la seconde classe, et les *competentes* étaient pour lui ceux de la troisième [5].

Le 14e canon de Nicée n'a pas été inséré dans le *Corpus juris canonici*. La raison en est bien probablement que l'ancien catéchuménat avait cessé d'exister à l'époque de Gratien.

CAN. XV.

Διὰ τὸν πολὺν τάραχον καὶ τὰς στάσεις τὰς γινομένας ἔδοξε παντάπασι περιαιρεθῆναι τὴν συνήθειαν, τὴν παρὰ τὸν κανόνα εὑρεθεῖσαν ἔν τισι μέρεσιν, ὥστε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν μὴ μεταβαίνειν μήτε ἐπίσκοπον μήτε πρεσβύτερον μήτε διάκονον. εἰ δέ τις μετὰ τον τῆς ἁγίας καὶ μεγάλης συνόδου ὅρον τοιούτῳ τινὶ ἐπιχειρήσειεν, ἢ ἐπιδοίη ἑαυτὸν πράγματι τοιούτῳ, ἀκυρωθήσεται ἐξάπαντος τὸ κατασκεύασμα, καὶ ἀποκατασταθήσεται τῇ ἐκκλησίᾳ, ᾗ ὁ ἐπίσκοπος ἢ ὁ πρεσβύτερος ἐχειροτονήθη.

(1) Orig. VII, c. 14.
(2) Bingham, IV, 20.
(3) Neander, 2te Aufl. Bd. III, S. 606.
(4) Bevereg. l. c. t. II, p. 81.
(5) Cf. Binterim, *Denkwürdigkeiten*, Bd. I. Thl. I, S. 17.

« Les troubles nombreux et les divisions qui ont eu lieu ont fait trouver bon d'abolir la coutume qui, contrairement au canon, s'est établie dans certains pays, c'est-à-dire de défendre aux évêques, aux prêtres ou aux diacres de passer d'une ville dans une autre. Si quelqu'un osait agir contre la présente ordonnance et suivre l'ancienne coutume, la translation sera frappée de nullité et il devra revenir dans l'église pour laquelle il avait été ordonné évêque ou prêtre. »

La translation d'un évêque, d'un prêtre ou d'un diacre d'une église dans une autre avait déjà été prohibée dans l'Église primitive [1]. Il y eut cependant plusieurs translations, et au concile de Nicée même se trouvaient plusieurs hommes remarquables qui avaient laissé leur premier évêché pour en prendre un autre; ainsi Eusèbe, évêque de Nicomédie, avait été auparavant évêque de Beryte ; Eustathe, évêque d'Antioche, avait été auparavant évêque de Béroé en Syrie. Aussi le concile de Nicée jugea-t-il nécessaire de défendre pour l'avenir ces translations et de les déclarer non valides. Le motif de cette prohibition était les troubles et les disputes occasionnées par ces changements de siége; mais quand même on n'aurait pas eu à constater ces désordres, la nature des rapports qui s'établissent entre un clerc et l'Église pour laquelle il a été consacré, suffisait pour motiver cette défense. En effet, il s'établit entre ce prêtre et cette Église comme un mariage mystique qui s'opposait à tout changement et à toute translation.

En 341, le synode d'Antioche a renouvelé dans son 21e canon la défense portée par le concile de Nicée ; mais l'intérêt de l'Église obligeait assez souvent à n'en plus tenir compte; c'est ce qui est arrivé pour S. Jean Chrysostome. Ces exceptions se multiplièrent presque aussitôt après la célébration du concile de Nicée, si bien qu'en 382 S. Grégoire de Nazianze considérait cette loi comme abrogée depuis longtemps par la coutume [2] ; elle fut mieux observée parmi les Latins, et nous voyons encore au temps du pape Damase un de ses contemporains nommé Grégoire se prononcer avec énergie en faveur de la règle décrétée à Nicée [3]. Elle a été insérée dans le *Corpus juris canonici* [4].

---

(1) Voyez les can. apost. 13 et 14.
(2) Vgl. NEANDER, *Kirchengeschte.* 2te Aufl. Bd. III, S. 317.
(3) BEVERG. l. c. t. II, p. 81.— NEANDER, a. a. O.
(4) Cap. 19, causa 7, q. 1.

CAN. XVI.

Ὅσοι ῥιψοκινδύνως μήτε τὸν φόβον τοῦ Θεοῦ πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχοντες, μήτε τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα εἰδότες, ἀναχωρήσουσι τῆς ἐκκλησίας, πρεσβύτεροι ἢ διάκονοι ἢ ὅλως ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι· οὗτοι οὐδαμῶς δεκτοὶ ὀφείλουσιν εἶναι ἐν ἑτέρᾳ ἐκκλησίᾳ, ἀλλὰ πᾶσαν αὐτοῖς ἀνάγκην ἐπάγεσθαι χρὴ, ἀναστρέφειν εἰς τὰς ἑαυτῶν παροικίας, ἢ ἐπιμένοντας ἀκοινωνήτους εἶναι προσήκει. εἰ δὲ καὶ τολμήσειέ τις ὑφαρπάσαι τὸν τῷ ἑτέρῳ διαφέροντα, καὶ χειροτονῆσαι ἐν τῇ αὐτοῦ ἐκκλεσίᾳ, μὴ συγκατατιθεμένου τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, οὗ ἀνεχώρησεν ὁ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος, ἄκυρος ἔσται ἡ χειροτονία.

« Les prêtres, les diacres, ou en général les clercs qui, avec légéreté et n'ayant plus sous les yeux la crainte de Dieu, abandonnent, au mépris des lois ecclésiastiques, leur église, ne doivent, en aucune façon, être reçus dans une autre ; on doit les forcer de toutes manières à revenir dans leur diocèse, et s'ils s'y refusent, on doit les excommunier. Si quelqu'un ose, pour ainsi dire, voler un sujet qui appartient à un rang autre (évêque), et s'il ose ordonner ce clerc pour sa propre église sans la permission de l'évêque auquel appartient ce clerc, l'ordination sera nulle. »

Ce 16[e] canon a beaucoup de rapport avec le canon précédent. Il contient deux dispositions principales : *a*) il menace d'excommunication tous les clercs à quelque degré qu'ils appartiennent qui ne veulent pas retourner à leur ancienne église ; *b*) il défend à tout évêque d'ordonner pour son diocèse un sujet appartenant à un diocèse étranger. On pourrait croire que le concile de Nicée a ici en vue une fois de plus le schisme mélétien, mais il ne faut pas oublier que Mélétius ne consacrait pas des sujets étrangers à son diocèse pour les garder ensuite, il se contentait d'ordonner des clercs pour des diocèses étrangers.

Remarquons encore que, dans ce canon, on trouve deux fois l'expression ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενος pour désigner un clerc ; elle signifie mot à mot celui qui appartient au service de l'Église, qui vit sous ses règles (κανὼν), ou dont le nom est écrit dans son tableau (κανὼν) [1].

Gratien a inséré ce canon en le divisant en deux [2].

CAN. XVII.

Ἐπειδὴ πολλοὶ ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι τὴν πλεονεξίαν καὶ τὴν αἰσχροκέρδειαν διώκοντες ἐπελάθοντο τοῦ θείου γράμματος λέγοντος· Τὸ ἀργύριον

(1) Voy. sur ce point la dissertation du Dr Munchen, sur le 1[er] synode d'Arles, dans le *Bonner Zeitschrift für Philos. und. kathol. Theol.* Heft 26, S. 64.
(2) C. 23, causa 7, q. 1, et c. 3. Dist. 71.

αὐτοῦ οὐκ ἔδωκεν ἐπὶ τόκῳ· καὶ δανείζοντες ἑκατοστὰς ἀπαιτοῦσιν· ἐδικαίωσεν ἡ ἁγία καὶ μεγάλη σύνοδος, ὡς, εἴ τις εὑρεθείη μετὰ τὸν ὅρον τοῦτον τόκους λαμβάνων ἐκ μεταχειρίσεως ἢ ἄλλως μετερχόμενος τὸ πρᾶγμα ἢ ἡμιολίας ἀπαιτῶν ἢ ὅλως ἕτερόν τι ἐπινοῶν αἰσχροῦ κέρδους ἕνεκα, καθαιρεθήσεται τοῦ κλήρου καὶ ἀλλότριος τοῦ κανόνος ἔσται.

« Comme plusieurs clercs, remplis d'avarice et de l'esprit d'usure et oubliant le mot sacré : « Il n'a pas donné son argent à intérêt [1], » exigent en véritables usuriers (c'est-à-dire tous les mois) un taux d'intérêt pour 0/0, le saint et grand synode décide que si quelqu'un, après la publication de cette ordonnance, prend des intérêts pour n'importe quel motif, ou fait ce métier d'usurier de n'importe quelle autre manière, ou s'il demande un et demi ou s'il se livre à quelque autre manière de gain scandaleux, celui-là doit être chassé du clergé et son nom doit être rayé du tableau. »

Plusieurs des plus anciens Pères de l'Église ont pensé que l'Ancien Testament défendait de percevoir des intérêts ; ainsi dans le 4e livre de son écrit contre Marcion, Tertullien veut prouver à ce gnostique l'harmonie qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament, en prenant pour exemple l'enseignement donné pour le prêt à intérêt. D'après Ezéchiel [2], dit Tertullien, celui-là est déclaré juste qui ne prête pas son argent avec usure et qui n'accepte pas ce qui en découle, c'est-à-dire les intérêts. Par ces paroles du prophète, Dieu avait préparé la perfection du Nouveau Testament. Dans l'Ancien, l'homme avait appris à prêter son argent sans intérêt, et dans le Nouveau il avait appris à perdre même l'argent qu'il avait prêté [3].

Clément d'Alexandrie s'exprime de la même manière : La loi défend de pratiquer l'usure à l'égard de son frère, et non pas seulement à l'égard de son frère selon la nature, mais encore à l'égard de celui qui a la même religion que nous ou qui fait partie du même peuple que nous, et elle regarde comme injuste de prêter de l'argent à intérêt ; on doit bien plutôt aider les malheureux d'une main généreuse et d'un cœur charitable [4].

En faisant abstraction des défenses portées par la loi judaïque contre le prêt à intérêt, il suffisait des usages pratiqués par les Romains de la décadence pour détourner les vrais chrétiens de tout accommodement sur cette question. De même que dans la langue des Juifs il n'y avait qu'un seul mot pour désigner l'usure

(1) *Ps.* 14, 5.
(2) 18, 8.
(3) Tertull. *adv. Marc.* IV, 17.
(4) Stromat. lib. II, p. 473. Pott.

et le prêt à intérêt, de même chez les Romains le mot *fœnus* exprimait aussi ces deux choses : dans les derniers temps de la république et sous les empereurs, l'intérêt légal et le plus doux etait de 12 p. 0/0, les Romains l'appelaient l'intérêt par mois ou *usura centesima*, mais quelquefois il montait jusqu'à 24 p. 0/0 *binæ centesimæ*, et, même 48 p. 0/0 *quaternæ centesimæ* [1]. Horace parle même d'un certain Fufidius qui exigeait 60 p. 0/0, et ce qui est remarquable, c'est qu'il parle de ce Fufidius à propos des pharmaciens [2]. Comme cet intérêt si exorbitant se payait d'ordinaire au commencement du mois, on s'explique pourquoi Ovide parle des *celeres* et Horace des *tristes Kalendas* [3].

Les anciens chrétiens n'ont guère connu que ce prêt à intérêt; aussi s'en sont-ils abstenus comme d'une chose défendue, du moins s'en sont-ils tenus à cette sage réserve aussi longtemps que régna parmi eux cet amour fraternel qui leur avait fait établir la communauté des biens. Mais malheureusement d'autres chrétiens devinrent de savants émules des païens sur ce point. Cette faute était encore plus condamnable quand elle était commise par des clercs qui avaient pour devoir, d'après le droit canon, de donner aux pauvres et à l'Église le fruit de leurs économies; plus que personne, ils devaient se montrer bons pour les pauvres et ne pas prélever sur eux une usure illégale. Aussi le 44ᵉ (le 43ᵉ) canon apostolique porte-t-il cette ordonnance : « L'évêque, le prêtre ou le diacre qui retire un intérêt de son argent prêté doit cesser ce commerce sous peine de déposition »; et le concile d'Arles tenu en 314 dit à son tour dans le 12ᵉ canon : *De ministris qui fœnerant, placuit eos juxta formam divinitus datam a communione abstinere.* Le 17ᵉ canon de Nicée défend à son tour à tous les clercs de pratiquer le prêt à intérêt ; nous disons à tous les clercs, parce que, dans le canon précédent, nous avons montré que, par ces mots ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζόμενοι, il fallait entendre des clercs. Le synode, craignant que les clercs ne pratiquassent à l'avenir l'usure d'une manière cachée et détournée, pour ne pas aller directement contre le canon de Nicée, a soin de spécifier les diverses sortes d'usure qui sont prohibées [4].

---

(1) Cicero, VI *in Verr.* III, 70. Att. VI, 2.
(2) *I Satyr.* 2, 1-14.
(3) Vgl. Adam. *Hand. der rom. Alterth.* trad. par Mayer. Thl. II, S. 928 ff. u. *Quartalschrift*, 1841, S. 404.
(4) Sur les opinions des anciens Pères au sujet du prêt à intérêt, voyez la dissertation du Dr Héfélé dans le *Quartalschrift*, 1841, S. 405 ff.

Le 17e canon de Nicée se trouve deux fois dans le *Corpus juris canonici* [1].

CAN. XVIII.

Ἦλθεν εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην σύνοδον, ὅτι ἔν τισι τόποις καὶ πόλεσι τοῖς πρεσβυτέροις τὴν Εὐχαριστίαν οἱ διάκονοι διδόασιν, ὅπερ οὔτε ὁ κανὼν οὔτε ἡ συνήθεια παρέδωκε, τοὺς ἐξουσίαν μὴ ἔχοντας προσφέρειν τοῖς προσφέρουσι διδόναι τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. κἀκεῖνο δὲ ἐγνωρίσθη, ὅτι ἤδη τινὲς τῶν διακόνων καὶ πρὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς Εὐχαριστίας ἅπτονται. Ταῦτα μὲν οὖν ἅπαντα περιῃρήσθω· καὶ ἐμμενέτωσαν οἱ διάκονοι τοῖς ἰδίοις μέτροις, εἰδότες ὅτι τοῦ μὲν ἐπισκόπου ὑπηρέται εἰσὶ, τῶν δὲ πρεσβυτέρων ἐλάττους τυγχάνουσι· λαμβανέτωσαν δὲ κατὰ τὴν τάξιν τὴν Εὐχαριστίαν μετὰ τοὺς πρεσβυτέρους, ἢ τοῦ ἐπισκόπου διδόντος αὐτοῖς ἢ τοῦ πρεσβυτέρου. ἀλλὰ μηδὲ καθῆσθαι ἐν μέσῳ τῶν πρεσβυτέρων ἐξέστω τοῖς διακόνοις· παρὰ κανόνα γὰρ καὶ παρὰ τάξιν ἐστὶ τὸ γινόμενον. Εἰ δέ τις μὴ θέλοι πειθαρχεῖν καὶ μετὰ τούτους τοὺς ὅρους, πεπαύσθω τῆς διακονίας.

« Il est venu à la connaissance du saint et grand synode que dans certains endroits et dans certaines villes les diacres distribuaient l'Eucharistie aux prêtres, quoiqu'il soit contraire aux canons et à la coutume de faire distribuer le corps du Christ à ceux qui offrent le sacrifice par ceux qui ne peuvent pas l'offrir; le synode a aussi appris que quelques diacres recevaient l'Eucharistie, même avant des évêques. Tout cela ne doit plus avoir lieu; les diacres doivent rester dans les limites de leurs attributions et se souvenir qu'ils sont les serviteurs des évêques, et qu'ils ne viennent qu'après les prêtres. Ils ne doivent recevoir la communion qu'après les prêtres, ainsi que l'ordre l'exige, que ce soit un évêque ou un prêtre qui la leur distribue. Les diacres ne doivent pas non plus s'asseoir entre les prêtres, cela est contre la règle et contre l'ordre. Si quelqu'un refuse d'obéir aux présentes prescriptions, il perdra le diaconat. »

Le philosophe Justin raconte [2] que dans l'Église primitive les diacres avaient coutume de distribuer à chacun des assistants le pain consacré et le saint calice. Plus tard ce fut l'évêque ou le prêtre célébrant qui distribuèrent le pain consacré, et le diacre dut se contenter de distribuer le calice : c'est ce que prescrivent les constitutions apostoliques [3]. Nous voyons qu'il en était encore ainsi du temps de S. Cyprien, par cette phrase extraite de son livre *de Lapsis* : *Solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre præsentibus cœpit*. Il est évident que le mot *offerre* ne peut pas signifier

(1) C. 2, Dist. 47 et c. 8. Causa 14, q. 4.
(2) *Apologia*, I, nº 65 et 67.
(3) Lib. VIII, chap. 13.

ici célébrer le saint sacrifice, mais simplement distribuer; l'expression *solemnibus adimpletis* montre que le service divin était déjà terminé, et par conséquent qu'il ne s'agissait pas de le célébrer, mais simplement de distribuer le calice pour la communion. Dans d'autres endroits analogues, l'expression *offerre* n'est pas si facile à expliquer que dans celui-ci; de là est venu le malentendu qui a fait croire à quelques historiens que les diacres pouvaient aussi offrir le saint sacrifice [1]. Il ne faut pas oublier, du reste, que certains diacres ont bien osé se permettre de célébrer le saint sacrifice, car le premier concile d'Arles dit dans son 15e canon : *De diaconibus quos cognovimus multis locis offerre, placuit minimè fieri debere.* Il n'est pas invraisemblable que pendant la persécution de Dioclétien, lorsque bien des évêques et bien des prêtres avaient été ou chassés ou mis à mort, quelque diacre se soit permis de célébrer le sacrifice eucharistique, mais cette manière d'agir était tout à fait opposée à l'esprit et aux maximes de l'Église primitive. Les constitutions apostoliques montrent très-clairement qu'il était défendu aux diacres de bénir et d'offrir le saint sacrifice (*benedicere et offerre*). Ils ne pouvaient accomplir que les fonctions indiquées par leur nom même *diaconos* [2]. Mais il est probablement arrivé que, dans certains endroits, le diacre avait dépassé la limite de ses pouvoirs, et pour cette raison avait rendu le décret du concile d'Arles nécessaire. Je sais bien que Binterim a voulu expliquer dans un autre sens la défense du concile d'Arles [3]. Il prétend que le blâme ne retombe pas sur le mot *offerre*, mais simplement sur *multis locis*, et il explique ainsi le canon : « A l'avenir le diacre ne devra plus célébrer et distribuer la sainte Eucharistie au peuple en dehors de sa paroisse. » Je doute fort que cette interprétation soit exacte, et je suis bien plutôt porté à croire que Binterim a fait violence au texte du concile d'Arles pour en tirer une telle signification.

Le concile de Nicée dont nous nous occupons n'a pas, du reste, pour but de s'opposer à cette prétention du diacre de vouloir consacrer, il a bien plutôt en vue certains autres abus, et nous savons d'un autre côté que, dans l'antiquité chrétienne, on s'est très-souvent plaint de l'orgueil des diacres. Les diacres de la

---

(1) Vgl. Binterim. *Denkw.* Bd. I. Thl. I, S. 357 f.
(2) *Constitut. apostolicæ*, VIII, 28.
(3) *Denkwürdigkeiten*, Bd. I. Thl, I. S. 360. Voy. plus haut, § 15.

ville de Rome ont été particulièrement blâmés à cause de cet orgueil, et le concile d'Arles dit à leur sujet dans son canon 18e : *De diaconibus urbicis, ut non sibi tantum præsumant, sed honorem presbyteris reservent, ut sine conscientia ipsorum nihil tale faciant.* On a présumé que ces diacres si orgueilleux de la ville de Rome avaient précisément donné lieu à la promulgation de ce canon, et qu'ils avaient été décrétés sur la proposition des deux prêtres romains qui représentaient le pape au concile de Nicée [1].

Dans l'Église primitive, les cérémonies liturgiques n'étaient ordinairement faites que par un seul [2]; c'était le plus souvent l'évêque, ou bien un prêtre quand l'évêque était empêché ; mais les autres prêtres n'assistaient pas simplement au saint sacrifice, comme cela a lieu de nos jours : ils étaient en outre *consacrificantes*, ils faisaient ce que font maintenant les nouveaux prêtres quand ils célèbrent avec l'évêque la messe de leur ordination [3]. Ces prêtres cosacrificateurs devaient recevoir la communion des mains mêmes du célébrant ; mais dans quelques paroisses les diacres s'étaient arrogé le droit de distribuer la sainte communion aux prêtres, de même qu'ils la distribuaient au peuple, et c'est le premier abus que le canon veut réformer [4]. Le second abus dont ils se rendaient coupables consistait en ce qu'ils τῆς Εὐχαριστίας ἅπτονται avant l'évêque. On se demande ce que ces mots signifient. Le pseudo-Isidore, de même que Zonare et Balsamon, lui donnent le sens qui se présente le plus naturellement : « Ils vont même jusqu'à prendre la sainte Eucharistie avant l'évêque. La *Prisca*, de même que Denys le Petit et d'autres, traduisent ἅπτονται par *contingant*, c'est-à-dire touchent, et Van Espen interprète le canon dans ce sens : « Les diacres touchent (mais non pas *mangent*) la sainte Eucharistie avant l'évêque. » Mais le mot ἅπτονται renferme aussi l'idée de manger, c'est ce que prouvent les mots suivants de notre canon, qui déterminent l'ordre à suivre pour la réception de l'Eucharistie, et ils font voir par conséquent que ces mots τῆς Εὐχαριστίας ἅπτονται signifient *Eucharistiam sumere*. On se demandera peut-être comment il pouvait se faire que le diacre communiât avant l'évêque. Quand

(1) Cf. Van Espen, *Commentar. in canones*, p. 101.
(2) Van Espen, l. c. p. 101.
(3) Cf. Morinus, *de SS. ordinatione*, part. III. exercit. 8.
(4) D'après les *Constitutions apostoliques*, les diacres n'auraient pas dû distribuer la sainte communion, même aux laïques.

l'évêque célébrait lui-même, cela était évidemment impossible ; mais il arrivait bien souvent que l'évêque faisait célébrer un de ses prêtres et se contentait d'assister au saint sacrifice ; de même il pouvait se faire qu'un évêque en visitât un autre et fût présent à sa messe. Dans les deux cas, ce prêtre recevait la communion immédiatement après le célébrant et avant les prêtres. Mais si un diacre prenait sur lui de distribuer la communion aux prêtres, et aussi à l'évêque, il arrivait que cet évêque ne recevait la communion qu'après le diacre, car celui-ci commençait toujours par se communier avant de communier les autres, et c'est là l'abus que le concile veut déraciner. Le troisième empiétement dont les diacres s'étaient rendus coupables, consistait dans leur manière de se placer à l'église. Plusieurs d'entre eux n'avaient pas hésité à se placer avec les prêtres. Le synode condamne cet abus et termine par cette menace : « Quiconque n'observera pas les présentes dispositions sera privé de son diaconat. » Malheureusement elles ne furent pas observées ; on continua même après le concile de Nicée à se plaindre de l'orgueil des diacres, et S. Jérôme prétend avoir vu à Rome un diacre qui avait pris place parmi les prêtres et qui, à table, avait donné sa bénédiction aux prêtres [1].

Van Espen remarque avec beaucoup de raison que ce canon de discipline prouve la croyance du concile de Nicée à trois grandes vérités dogmatiques : 1° que le concile de Nicée a vu dans l'Eucharistie le corps du Christ, 2° qu'il a appelé sacrifice (προσφέρειν) le culte de l'Eucharistie, et enfin 3° qu'il n'a reconnu qu'aux évêques et aux prêtres le plein pouvoir de consacrer.

Ce canon se trouve dans le *Corpus juris canonici* [2].

CAN. XIX.

Περὶ τῶν Παυλιανισάντων, εἶτα προσφυγόντων τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ, ὅρος ἐκτέθειται, ἀναβαπτίζεσθαι αὐτοὺς ἐξάπαντος· εἰ δέ τινες ἐν τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἐν τῷ κλήρῳ ἐξητάσθησαν, εἰ μὲν ἄμεμπτοι καὶ ἀνεπίληπτοι φανεῖεν, ἀναβαπτισθέντες χειροτονείσθωσαν ὑπὸ τοῦ τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἐπισκόπου· εἰ δὲ ἡ ἀνάκρισις ἀνεπιτηδείους αὐτοὺς εὑρίσκοι, καθαιρεῖσθαι αὐτοὺς προσήκει. Ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν, καὶ ὅλως περὶ τῶν ἐν τῷ κανόνι ἐξεταζομένων ὁ αὐτὸς τύπος παραφυλαχθήσεται. Ἐμνήσθημεν δὲ διακονισσῶν τῶν ἐν τῷ σχήματι ἐξετασθεισῶν, ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν, ὥστε ἐξάπαντος ἐν τοῖς λαϊκοῖς αὐτὰς ἐξετάζεσθαι.

---

(1) Hieron. *Epist.* 85 *ad Evagr.* — Van Espen, l. c. p. 102.
(2) C. 14, dist. 93.

« A l'égard des paulianistes qui veulent revenir à l'Eglise catholique, il faut observer l'ordonnance portant qu'ils doivent être rebaptisés. Si quelques-uns d'entre eux étaient auparavant membres du clergé, ils seront ordonnés par l'évêque de l'Eglise catholique après qu'ils auront été rebaptisés, à la condition toutefois qu'ils aient une réputation intacte et qu'ils n'aient pas subi de condamnation. Si l'enquête montre qu'ils sont indignes, on doit les déposer. On agira de même à l'égard des diaconesses, et en général la présente ordonnance sera observée pour tous ceux qui sont sur le tableau de l'Eglise. Nous rappelons aux diaconesses qui sont dans cette situation qu'elles n'ont pas été ordonnées et qu'elles doivent être simplement comptées parmi les laïques. »

Par paulianistes on entendait les partisans de Paul de Samosate, l'anti-trinitaire qui, en 260, avait été nommé évêque d'Antioche et qui avait été déposé par un grand synode en 269. Comme Paul de Samosate était manifestement hérétique à cause de son enseignement sur la sainte Trinité, le synode de Nicée appliqua ici le décret rendu par le concile d'Arles dans son 8e canon : *Si ad Ecclesiam aliquis de hæresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint, eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod, si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.*

Les samosates nommaient bien, au rapport de S. Athanase, le Père, le Fils et le Saint-Esprit en conférant le baptême [1], mais comme ils donnaient un sens faux à la formule du baptême et ne prenaient pas dans le même sens que nous les mots de Fils et de Saint-Esprit, le concile de Nicée et S. Athanase lui-même ont regardé leur baptême comme non valide. Le pape Innocent Ier disait d'eux, dans son épître 22e : « Ils ne baptisent pas au nom du Père, du Fils et de l'Esprit, » voulant surtout faire entendre par là qu'ils donnaient à ces noms une signification tout à fait fausse [2].

Le synode de Nicée ayant regardé le baptême des paulianistes comme non valide, devait logiquement juger que les ordinations faites dans la secte pour conférer la prêtise étaient aussi sans valeur, car celui qui n'est pas réellement baptisé ne peut évidemment ni donner ni recevoir les saints ordres. Aussi le synode ordonne-t-il que les clercs paulianistes soient rebaptisés; mais,

---

(1) Athanas. *Orat. II contra Arian.* n° 43.
(2) Cf. Tillemont, l. c. t. IV, p. 126.

par une sage condescendance, ils permettent à ceux d'entre ces clercs qui ont reçu le baptême catholique et qui ont donné des preuves de talent et de bonne conduite, d'entrer dans le clergé de l'Église catholique; quant à ceux qui ne réuniraient pas les conditions ci-dessus énumérées, ils doivent être exclus des rangs du clergé catholique.

La suite du texte offre des difficultés insurmontables, si l'on adopte la leçon des manuscrits grecs : ὡσαύτως καὶ περὶ τῶν διακονισσῶν. Dans ce cas, en effet, le canon porterait : les diaconesses des paulianistes peuvent, si elles sont de mœurs irréprochables, garder leur charge, et être ordonnées de nouveau. Or cette phrase serait en formelle contradiction avec la fin du canon, qui déclare que les diaconesses n'ont pas reçu d'ordination, et doivent être tout à fait assimilées aux laïques. La difficulté disparaît si dans la première phrase on lit avec Gélase [1], διακονῶν, au lieu de διακονισσῶν. La *Prisca* avec Theilo et Thearistus qui, en 419, ont traduit les canons de Nicée pour les évêques d'Afrique, ont adopté la même leçon que Gélase. Le pseudo-Isidore et Gratien [2] ont fait de même, tandis que Rufin n'a pas traduit ce passage et que Denys le Petit a lu διακονισσῶν.

Van Espen a essayé de mettre ce canon d'accord avec lui-même, tout en n'acceptant pas la variante adoptée par un si grand nombre d'auteurs [3]. D'après lui, le synode aurait voulu dire ceci dans la dernière phrase : « Nous avons mentionné plus haut en particulier les diaconesses, parce qu'on aurait pu sans cela ne pas leur accorder les conditions qui ont été faites au clergé des paulianistes. On les aurait peut-être regardées comme de simples laïques, vu qu'elles n'ont pas été ordonnées.» Il est facile de voir que Van Espen fait ici dire au texte plusieurs choses dont le texte lui-même ne dit pas un seul mot. D'Aubespine [4] a essayé une autre explication, qui a été, de nos jours, adoptée par Néander [5]. Il suppose que les diaconesses des paulianistes étaient de deux sortes : celles qui avaient été réellement ordonnées, et puis des veuves qui n'avaient jamais reçu d'ordination et qui ne portaient que par abus le nom de diaconesses. Le canon aurait voulu con-

---

(1) Mansi, l. c. t. II, p. 906.
(2) *Corpus juris*, c. 52, causa 1, quæst. 1.
(3) Van Espen, l. c. p. 103.
(4) Tillemont, l. c. p. 362.
(5) Neander, a. a. O. S. 322.

server les premières dans leur charge et reléguer les secondes parmi les laïques; mais le texte lui-même ne fait pas la moindre allusion à ces deux sortes de diaconesses, et ce que Néander allègue contre l'opinion de ceux qui disent διακόνων au lieu de διακονισσῶν est très-faible. D'après lui, il aurait été superflu de parler encore des diacres dans ce passage, puisqu'on avait déjà parlé des clercs en général dans ce qui précède. On peut répondre que si le synode voulait faire comprendre que les présentes dispositions s'étendaient à tous les degrés de la cléricature, on s'explique qu'il ait fait une fois de plus mention expresse des diacres.

Les mots du canon ἐπεὶ μηδὲ χειροθεσίαν τινὰ ἔχουσιν rendent encore difficile l'intelligence du sens et paraissent en opposition avec la variante adoptée par nous. On ne peut nier que les constitutions apostoliques parlent réellement de l'ordination des diaconesses par l'imposition des mains [1], et le concile de Chalcédoine en parle encore d'une manière plus explicite dans son 15e canon. D'après notre canon, au contraire, les diaconesses n'auraient eu aucune imposition des mains. Valois [2] et Van Espen [3] ont cherché à résoudre cette difficulté, en disant qu'à l'époque du concile de Nicée, la coutume ne s'était pas encore introduite d'imposer les mains aux diaconesses. Mais les constitutions apostoliques disent ouvertement le contraire. D'Aubespine a mis en avant une autre explication [4], découlant de son hypothèse analysée plus haut : il soutient que les diaconesses de l'Eglise catholique avaient en effet reçu l'imposition des mains, mais que celles des paulianistes ne l'avaient pas reçue; cela dépendait de la classe à laquelle elles appartenaient. Il nous semble qu'on pourrait trouver pour résoudre cette difficulté une autre solution mise en avant par Baronius [5] et adoptée pas Justel [6]. En supposant qu'à l'époque du concile de Nicée les diaconesses reçussent l'imposition des mains, il faut cependant reconnaître que cet acte était essentiellement différent de l'ordination cléricale proprement dite, c'était une bénédiction et non pas une ordination. En désignant donc l'ordination cléricale par χειροθεσία *sensu strictiori,* on pouvait dire que les diaconesses n'avaient reçu aucune χειροθεσία. Le décret

(1) *Constitut. apostol.* VIII, 19.
(2) *Annotat. ad Sozom. Hist. eccl.* lib. VIII, c. 9.
(3) Van Espen, l. c. p. 103.
(4) Cf. Bingham, *Origines,* etc. I, 356.
(5) Ad ann. 34, nº 288.
(6) Bingham, l. c. p. 359.

contre les mélétiens et le 8e canon de Nicée contre les novatiens prouvent que les Pères de Nicée ont pris le mot χειροθονία comme synonyme de simple bénédiction.

CAN. XX.

Ἐπειδή τινές εἰσιν ἐν τῇ κυριακῇ γόνυ κλίνοντες καὶ ἐν ταῖς τῆς Πεντηκοστῆς ἡμέραις· ὑπὲρ τοῦ πάντα ἐν πάσῃ παροικίᾳ φυλάττεσθαι, ἑστῶτας ἔδοξε τῇ ἁγίᾳ συνόδῳ τὰς εὐχὰς ἀποδιδόναι τῷ Θεῷ.

« Comme quelques-uns plient le genou le dimanche et au jour de la Pentecôte, le saint synode a décidé que, pour observer une règle uniforme, tous devraient adresser leurs prières à Dieu en restant debout. »

Tertullien dit dans le chapitre 3 de son livre *de Corona* que les chrétiens regardaient comme étant contre la discipline de prier à genoux le dimanche. Cette liberté de rester debout, ajoute-t-il, nous est accordée depuis la Pâque jusqu'à la Pentecôte. Par le mot Πεντηκοστὴ il ne faut pas entendre en effet le seul jour de la Pentecôte, mais bien tout le temps qu'il y a entre la Pâque et cette fête; c'est ainsi, par exemple, que S. Basile le Grand [1], parle des sept semaines de la τῆς ἱερᾶς Πεντηκοστῆς [2]. Au lieu donc de prier à genoux, comme ils le faisaient les autres jours, les chrétiens priaient debout les dimanches et pendant le temps pascal. Ils étaient mus, en cela, par un motif symbolique : ils célébraient pendant ces jours le souvenir de la résurrection du Christ, et par conséquent celui de leur libération par le Christ ressuscité. Toutes les Églises n'adoptèrent cependant pas cette pratique, car nous voyons dans les *Actes des Apôtres* [3] que S. Paul pria Dieu à genoux pendant le temps qui sépare la Pâque de la Pentecôte. Le concile de Nicée voulut rendre cette pratique tout à fait générale, et les Pères de l'Église S. Ambroise et S. Basile montrent en effet [4] qu'elle fut de plus en plus répandue. L'Église catholique a gardé jusqu'à nos jours la disposition principale de ce canon, et il a été inséré dans le *Corpus juris canonici* [5].

---

(1) *De Spiritu sancto*, c. 27.
(2) V. le *Thesaurus* de Suicer, au mot Πεντεκοστή.
(3) 20, 36, et 21, 5.
(4) Cf. Van Espen, l. c. p. 104.
(5) C. 13, dist. 3, *de consecratione*.

§ 43.

PAPHNUCE ET LA LOI PROJETÉE SUR LE CÉLIBAT.

Socrate, Sozomène et Gélase rapportent [1] que le synode de Nicée voulut, comme le synode d'Elvire (can. 33), porter une loi sur le célibat. Cette loi devait défendre à tous les évêques, prêtres et diacres (Sozomène ajoute les sous-diacres) qui avaient été mariés au moment de leur ordination, de continuer à vivre avec leurs femmes. Mais, disent ces historiens, la loi fut combattue avec une grande énergie par Paphnuce, évêque d'une ville de la haute Thébaïde en Égypte, homme très-recommandable, qui avait perdu un œil dans la persécution sous Maximien [2] ; d'autres blessures reçues pour la foi l'avaient rendu célèbre, et l'empereur, plein de respect pour lui, baisa plusieurs fois la place cicatrisée de l'œil qu'il avait perdu [3]. Paphnuce déclara d'une voix forte « qu'on ne devait pas imposer aux clercs un joug trop rude, que le mariage et les rapports des époux dans le mariage sont par eux-mêmes quelque chose de digne et sans tache ; il ne fallait pas nuire à l'Église par une sévérité outrée, car tous ne pouvaient pas également vivre dans une continence absolue ; de cette manière (en ne portant pas la loi) on sauvegarderait bien mieux la vertu de la femme (d'un clerc, c'est-à-dire il pourrait arriver que la femme d'un clerc cherchât ailleurs des satisfactions qui lui seraient refusées par son mari) [4]. » Le commerce d'un homme avec sa femme légitime peut être aussi un commerce chaste. Il suffisait donc que l'on défendît, selon la pratique de l'Église primitive, à ceux qui étaient entrés dans la cléricature sans être mariés, de chercher ensuite à le faire ; mais il ne fallait pas séparer de leurs femmes les clercs qui étant encore laïques ne s'étaient mariés qu'une fois (Gélase ajoute : « ou n'étant que lecteur ou chantre »). Ce discours de Paphnuce fit d'autant plus d'impression que celui qui le prononçait avait toujours vécu lui-même dans la continence et qu'il n'avait jamais eu de commerce avec une femme. Paphnuce avait été en effet

(1) Socrat. *Hist. eccl.* I, 11.—Sozom. *Hist. eccl.* I, 23.—Gelas. Cyzic. *Hist. Concilii Nic.* II, 32 dans Mansi, l. c. t. II, p. 906 et dans Hard. t. I, p. 438.
(2) Rufin, *Hist. eccles.* I (X) 4.
(3) Rufin, l. c.
(4) Comparer le 65e can. d'Elvire.

élevé dans une maison d'ascètes, et sa grande pureté de mœurs avait surtout contribué à le rendre célèbre. Le concile ayant donc pris en considération les graves paroles de l'évêque égyptien, arrêta toute délibération au sujet de cette loi, et laissa à chaque clerc le soin de décider ce qu'il voulait faire sur ce point.

Si le récit que l'on vient de lire est vrai, il faut en conclure que l'on a proposé au concile de Nicée une loi exactement semblable à celle qui avait été portée vingt ans auparavant dans le concile d'Elvire en Espagne; cette coïncidence nous ferait croire que c'est l'Espagnol Osius qui a proposé au concile de Nicée la loi sur le célibat [1]. Le discours que l'on met dans la bouche de Paphnuce et la décision du synode qui en fut la suite s'accordent très-bien avec les textes des constitutions apostoliques [2]. L'Eglise grecque accepta comme l'Église latine ce principe, que celui qui était entré dans la cléricature sans être marié ne devait pas le faire ensuite. Dans l'Église latine, on regarda comme soumis à cette loi les évêques, les prêtres, les diacres et même les sous-diacres [3], parce que ceux-ci furent de très-bonne heure considérés comme faisant partie des principaux serviteurs de l'Église, ce qui n'eut pas lieu dans l'Église grecque [4]. L'Église grecque est allée jusqu'à permettre aux diacres de se marier après leur ordination, si avant l'ordination ils avaient positivement obtenu de leur évêque la permission de le faire plus tard, dans ces conditions. C'est ce que dit le concile d'Ancyre (c. 10). On voit que l'Église grecque voulait laisser aux évêques le soin de décider dans ces circonstances, mais pour ce qui est des prêtres, l'Église grecque leur avait aussi défendu de se marier après leur ordination [5].

Ainsi donc, tandis que l'Église latine exigeait de ceux qui se présentaient pour l'ordination, même pour l'ordination au sous-diaconat, qu'ils renonçassent à vivre avec leurs femmes s'ils

(1) Cf. Drey. *neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canonen der Apostel.* (Nouvelles Recherches sur les Constitutions et les Canons des Apôtres). S. 57 u. 310.
(2) VI, 17. — Sur la question du célibat et sur la législation ecclésiastique. A ce sujet, cf. une *Abhandlung* (dissertation) von Dr Héfélé *in der neuen Sion* 1853. Nr. 21 ff. Héfélé y traite ce qui regarde l'Eglise latine, comme ce qui regarde l'Eglise grecque.
(3) Cf. Concil. Elvir. can. 33.
(4) Cf. Drey. a. a. O. S. 311.
(5) Cf. Drey. a. a. O. S. 309. Voyez aussi l'ordonnance du concile de Néo-césarée, c. 1.

étaient mariés, l'Église grecque ne portait pas une pareille défense. Toutefois si la femme du clerc déjà ordonné venait a mourir, l'Église grecque défendait de contracter un nouveau mariage. Les constitutions apostoliques [1] ont aussi réglé ce point de discipline. Il fut également défendu aux prêtres grecs d'abandonner leurs femmes [2] sous un prétexte de piété; le synode de Gangre (c. 4) prit dans ce sens la défense des prêtres mariés contre les eusthatiens. Eustathius ne fut cependant pas le seul parmi les Grecs à combattre sans restriction le mariage des clercs et à vouloir introduire dans l'Église grecque la discipline de l'Église latine sur ce point. S. Epiphane inclina aussi vers ce plan de réforme [3]. L'Église grecque ne l'adopta cependant pas, au moins au sujet des prêtres, des diacres et des sous-diacres; pour l'évêque au contraire, et en général pour le haut clergé, on en vint peu à peu à exiger qu'ils vécussent dans le célibat. Ce ne fut cependant qu'après la rédaction des canons apostoliques (c. 5), et des constitutions (l. c.), car dans ces documents il n'est que par exception question d'évêques vivant dans le célibat, et l'histoire de l'Église nous montre, même dans le v[e] siècle, des évêques mariés, par exemple Synésius. Il est bon cependant de remarquer, au sujet de Synésius lui-même, que, lors de son élection à l'épiscopat, il avait mis pour condition expresse de son acceptation de pouvoir continuer à vivre dans le mariage [4]. Thomassin croit que Synésius ne posa pas sérieusement cette condition et qu'il ne parla ainsi que pour écarter par ce moyen les suffrages qui se portaient sur lui, ce qui semblerait indiquer que de son temps les évêques grecs commençaient déjà à vivre dans la continence. C'est dans le synode de Trulle (c. 13), que l'Église grecque régla définitivement la question du mariage des prêtres.

Baronius [5], Valois [6] et d'autres historiens ont regardé comme apocryphe le récit de la sortie de Paphnuce au synode de Nicée. Baronius dit que le concile de Nicée ayant donné dans son 3[e] canon une loi sur le célibat, il est bien impossible d'admettre qu'il a été détourné d'une loi semblable par un discours de

---

(1) Const. VI, 17.
(2) *Canones apostol.* n. 6.
(3) Epiphan. *Expositio fidei*, n. 21 à la fin de son livre *de Hæresibus*. Cf. Drey. a. a. O. S. 312. Baron. ad ann. 58, n. 20.
(4) Thomassin, *Vetus et nova Eccl. Disciplina*, p. 1, lib. II, c. 60, n. 16.
(5) Ad ann. 58, n. 21.
(6) *Annotat. ad Socrat. Hist. eccl.* I, 11.

Paphnuce. Mais Baronius se trompe en voyant dans ce 3e canon une loi sur le célibat; il l'a cru parce que ce canon, faisant l'énumération des femmes qui peuvent rester dans la maison du clerc, la mère, la sœur, etc., ne dit pas un mot de la propre femme du clerc. Le canon n'avait pas à la nommer, il parlait des συνεισάκτοις; or, comme nous l'avons vu, συνείσακτος et femme mariée n'ont rien de commun. Noël Alexandre s'est assez étendu au sujet de cette anecdote de Paphnuce[1]; il s'est appliqué à réfuter Bellarmin, qui la regarde comme fausse et comme une invention de Socrate pour faire plaisir aux novatiens. Il arrive souvent, il est vrai, à Noël Alexandre de soutenir des opinions fausses, mais pour la question qui nous occupe, son argumentation paraît mériter plus de confiance; la voici : si, comme le rapporte S. Epiphane[2], les novatiens ont soutenu que les clercs pouvaient se marier tout comme les laïques, on ne peut pas dire que Socrate partage ce sentiment, puisqu'il dit, ou plutôt puisqu'il fait dire à Paphnuce que, d'après l'*ancienne tradition*, ceux qui ne sont pas mariés au moment de l'ordination ne doivent pas ensuite le faire. En outre, si on a pu dire que Socrate tenait quelque peu au novatianisme, on ne peut cependant pas le regarder comme un novatien proprement dit, encore moins peut-on l'accuser d'inventer des histoires au profit de ces hérétiques. Il a pu émettre quelquefois des opinions erronées, mais de là à inventer *a priori* toute une histoire, il y a très-loin[3]. Valois se sert contre Socrate surtout de l'argument *ex silentio*. *a*) Rufin, dit-il, raconte dans son *Histoire de l'Église*[4] plusieurs particularités sur Paphnuce; il parle de son martyre, de ses blessures, de la vénération que l'empereur a pour lui, mais il ne dit pas un seul mot de toute l'affaire du célibat; *b*) dans la liste des évêques égyptiens, qui assistèrent au synode, on n'en trouve aucun du nom de Paphnuce. Ces deux arguments donnés par Valois sont faibles; le second a contre lui l'autorité de Rufin lui-même, qui dit explicitement que l'évêque Paphnuce assista au concile de Nicée. Si par *listes* Valois entend seulement les signatures placées au bas des actes du concile, il n'a pour lui qu'un indice de peu de valeur, car on sait très-bien que plusieurs évêques dont les noms

(1) *Histor. eccl.* Sec. IV, t. IV, diss. 19, p. 389 sqq. ed. Venet. 1778.
(2) Epiphan. *Hæres.* 59, c. 4.
(3) Natal. Alexand. l. c. p. 391.
(4) Rufin, I, 4.

ne sont pas dans ces signatures, ont *cependant assisté au concile de Nicée* [1]. Cet argument *ex silentio* ne saurait donc prouver qu'il faut rejeter comme fausse l'anecdote de Paphnuce, si bien en harmonie avec la pratique de l'Église, et en particulier avec la pratique de l'Église grecque au sujet du mariage des clercs : Thomassin a prétendu d'un autre côté que cette pratique n'a pas été telle [2], et il a voulu prouver avec des textes pris dans S. Epiphane, S. Jérôme, Eusèbe et S. Jean Chrysostome, que même en Orient on a défendu aux prêtres qui étaient mariés au moment de leur ordination, de continuer à vivre avec leurs femmes [3]. Les textes cités par Thomassin prouvent que les Grecs ont particulièrement honoré les prêtres qui ont vécu dans une continence absolue, mais ils ne prouvent pas qu'on avait fait de cette continence un devoir pour tous les prêtres; ils le prouvent d'autant moins que le 5e et le 25e canon apostolique, le 4e canon de Gangre, le 13e de Trulle font voir très-clairement quelle a été sur ce point la pratique de l'Église grecque. Lupus et Phillips [4] ont expliqué dans un sens tout particulier les paroles de Paphnuce ; d'après eux, l'évêque égyptien n'aurait pas parlé d'une manière générale, il aurait seulement voulu que l'on n'étendît pas aux sous-diacres la mesure que l'on voulait prendre. Mais cette explication ne peut s'accorder avec les données fournies par Socrate, Sozomène et Gélase, qui supposent que Paphnuce a aussi parlé des diacres et des prêtres.

§ 44.

CONCLUSION ; DOCUMENTS APOCRYPHES.

C'est probablement à la fin de ses travaux que le concile de Nicée envoya aux évêques de l'Egypte et de la Lybie la lettre officielle qui contenait ses décisions sur les trois grandes questions qu'il avait eu à résoudre, celles de l'arianisme, du schisme mélétien et de la célébration de la Pâque [5].

Lorsque toutes les affaires eurent été terminées, l'empereur Constantin célébra ses *vicennalia*, c'est-à-dire le vingtième anni-

(1) Voyez plus haut, § 35.
(2) L. c. n. 15 sqq.
(3) L. c. n. 1-14 incl.
(4) *Kirchenr.* (Droit canon) Bd. I. k. 64, note 4, et *Kirchenlexicon von Wetzer und Welte, unter dem Art. Colibat,* Bd. II, S. 660.
(5) SOCRAT. *Hist. eccl.* I, 9. Voyez plus haut, § 23, 37 et 40.

versaire de son avénement à l'empire [1]. Cette fête nous indique par conséquent le *terminus ad quem* du concile. Constantin étant devenu empereur pendant l'été de 306, ses *vicennalia* ont dû tomber pendant l'été ou pendant l'automne de 325. Pour montrer aux Pères du concile de Nicée tout le respect et toute la déférence qu'il avait pour eux, l'empereur invita à un repas splendide, célébré dans le palais impérial, tous les évêques qui en avaient fait partie. La haie était formée par une multitude de soldats, tous le sabre à la main. Aussi Eusèbe ne sait plus trouver de termes pour dépeindre la beauté du spectacle, pour raconter comment les hommes de Dieu traversaient les appartements impériaux sans aucune crainte au milieu de tous ces glaives. A la fin du dîner, chaque évêque reçut de riches présents de la part de l'empereur [2]. Quelques jours après, Constantin ordonna de tenir encore une session, à laquelle il parut lui-même pour exhorter les évêques à travailler au maintien de la paix; il leur demanda ensuite de se souvenir de lui dans leurs prières, et enfin il accorda à tous les membres du concile la permission de revenir chez eux. Plusieurs se hâtèrent d'en faire usage, et, remplis de joie pour cette œuvre de pacification que l'empereur et le concile venaient de mener à terme, ils firent connaître dans leurs pays les résolutions du concile [3].

L'empereur envoya aussi de son côté plusieurs lettres, soit d'une manière générale à toutes les églises, soit aux évêques qui n'avaient pas paru au concile, et dans ces lettres il déclara que les décrets du synode devaient être regardés comme lois de l'empire. Eusèbe, Socrate et Gélase nous ont conservé trois de ces lettres de l'empereur [4] : dans la première, Constantin fait connaître la conviction où il est que les décrets de Nicée ont été inspirés par le Saint-Esprit; ce qui nous montre la grande autorité et la grande estime qu'eurent dès l'origine les décisions de Nicée. S. Athanase parle sur ce point comme l'empereur Constantin. Il dit dans la lettre qu'il envoie aux évêques d'Afrique, au nom de quatre-vingt-dix évêques réunis en synode :

---

(1) Bevereg. l. c. t. II, p. 43 b.
(2) Eusebii *Vita Constant.* III, 15, 16.
(3) Euseb. l. c. c. 20.
(4) Socrat. *Hist. eccl.* I, 9.—Euseb. *Vita Const.* l. III, c. 17-19.—Gelas. l. c. lib. II, c. 36. Dans Mansi, l. c. t. II, p. 919 sqq. — Hard. t. I, p. 445 sqq.

« Il (le synode de Nicée) a pacifié le monde entier (πᾶσα ἡ οἰκουμένη), et comme plusieurs synodes viennent maintenant de se réunir, il a été reconnu par les fidèles de la Dalmatie, de la Dardanie, de la Macédoine, de l'Epire, de la Crète, des autres îles, de la Sicile, de Chypre, de Pamphylie, de la Lycie, de l'Isaurie, de toute l'Egypte, de la Lybie, et par ceux de la plus grande partie de l'Arabie [1]. » S. Athanase parle de la même manière dans sa lettre à l'empereur Jovien en 363 [2] ; il appelle souvent le synode de Nicée un synode œcuménique, en ajoutant qu'on avait convoqué un concile universel pour ne pas laisser décider par des conciles provinciaux, qui pouvaient facilement errer, l'affaire si importante de l'arianisme [3]. Enfin il nomme le concile de Nicée une véritable colonne et le monument de la victoire remportée par la foi sur l'hérésie [4]. Les autres Pères de l'Église qui ont vécu au IVe ou au Ve siècle s'expriment comme S. Athanase au sujet du concile de Nicée, et ne parlent qu'avec le plus grand respect des décisions qu'il a rendues. Nous citerons en particulier S. Ambroise, S. Jean Chrysostome, et surtout S. Léon le Grand, qui s'exprime comme il suit : « *Sancti illi et venerabiles Patres, qui in urbe Nicæna, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt; et si quid usquam aliter, quam illi statuere, præsumitur, sine cunctatione cassatur : ut quæ ad perpetuam utilitatem generaliter instituta sunt, nulla commutatione varientur* [5]. Le pape Léon regarde donc l'autorité dont jouit le concile de Nicée comme ne devant jamais cesser; il déclare dans cette même lettre, chapitre 2, que les décrets portés à Nicée ont été inspirés par le Saint-Esprit, et qu'aucun concile postérieur à ce premier ne peut lui être comparé, encore moins lui être préféré, quand même on compterait dans ce concile postérieur un aussi grand nombre de membres qu'à celui de Nicée. (Léon fait ici surtout allusion au 4e concile œcuménique.) Les chrétiens orientaux ont eu une telle vénération pour le concile de Nicée, que les

---

(1) Athanasii *Ep. ad Afros*, c. 1. *Opp.* t. I, p. II, p. 712, ed. Patav.
(2) *Ep. ad Jovian.* Opp. l. c. p. 623.
(3) *Opp.* t. I, p. I, p. 324, n. 7; p. 102, n. 7, p. 114; n. 25, p. 166; n. 4. T. I. p. II, p. 712, n. 2.
(4) L. c. p. 718 et 720.
(5) Leo M. *Ep.* 106, n. 4 ed. Baller. t. I, p. 1165.

Grecs, les Syriens et les Egyptiens ont même établi une fête pour perpétuer le souvenir de cette réunion de 318 évêques à Nicée. Les Grecs célèbrent cette fête le dimanche avant la Pentecôte, les Syriens au mois de juillet, les Egyptiens en novembre [1]. Aussi Tillemont a pu dire avec raison : Si l'on voulait réunir toutes les preuves qui existent de la grande vénération en laquelle a été tenu le concile de Nicée, l'énumération n'en finirait pas; quelques hérétiques exceptés, on a constamment et dans tous les siècles parlé de cette sainte assemblée de Nicée avec le plus grand respect [2].

Les paroles du pape S. Léon, que nous avons rapportées, laissent voir en particulier la haute estime que Rome et les papes ont eue pour le concile de Nicée. Les actes du synode furent d'abord signés, comme nous l'avons déjà dit, par les représentants du Saint-Siége, et il est bien certain que le pape Sylvestre approuva ensuite ce que ses légats avaient fait. On se demande seulement si le concile de Nicée a demandé une approbation dans les formes et si elle a été aussi accordée de cette manière. Quelques historiens ont répondu à cette question par l'affirmative, mais pour établir ensuite leur sentiment, ils se sont appuyés sur des documents ouvertement apocryphes. Ce sont : 1° une prétendue lettre d'Osius, de Macaire de Jérusalem et des deux prêtres romains Victor et Vincent, adressée au nom de tout le synode au pape Sylvestre; la lettre dit en résumé que le pape doit convoquer un synode romain pour y donner son approbation aux décisions du concile de Nicée [3] ; 2° la réponse du pape Sylvestre et son décret d'approbation [4]; 3° une autre lettre du pape Sylvestre à peu près identique à celle qui précède [5]; 4° les actes de ce prétendu 3e concile romain, qui aurait été convoqué pour approuver les décisions du concile de Nicée; ce concile, composé de 275 évêques, aurait fait quelques additions aux décrets portés à Nicée [6]. Il faut ajouter à ces documents la *Constitutio Silvestri,* qui aurait été rédigée dans un second concile romain. Ce concile ne parle pas, il est vrai, d'approuver les décrets de

(1) Tillemont, l. c. p. 293. Baron. ad ann. 325, n. 185.
(2) Tillemont, l. c.
(3) Mansi, l. c. t. II, p. 719.
(4) Mansi, l. c. p. 720.
(5) Mansi, l. c. p. 721.
(6) Mansi, l. c. p. 1082. — Hard. t. I, p. 527.

Nicée, mais, à l'exception de ce point, il est à peu près identique dans ses décisions et ses actes aux décisions et actes du 3e concile romain [1].

Ces cinq documents ont été copiés dans divers manuscrits trouvés soit à Rome, soit à Cologne, soit ailleurs; ils ont été reproduits dans presque toutes les collections de conciles, mais aujourd'hui on est unanime à les regarder comme apocryphes, et il est en effet facile de s'en convaincre. Ils trahissent par la manière dont ils sont rédigés une époque, des préoccupations et des rapports qui n'ont rien de commun avec le IVe siècle de l'Église. Le latin barbare, presque inintelligible, de ces documents accuse en particulier une décadence de la langue latine que l'on ne peut en aucune façon placer sous le règne du grand Constantin. Nous pouvons en outre faire au sujet de ces documents les observations suivantes :

1. Pour le premier : α) Macaire de Jérusalem paraît dans ce document comme le principal représentant du concile de Nicée, et il est de fait placé avant les patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, qui ne sont pas même nommés. Or le siége de Jérusalem n'avait, à l'époque où se tint le concile de Nicée, rien qui pût valoir à son évêque une place si éminente. β) Dans la suscription, au lieu de dire « le concile de Nicée, » etc., le document porte : « Les 318, » etc., expression qui n'était pas en usage au temps du concile de Nicée. γ) Ce document est daté *VIII Cal. Julias*, il faudrait donc conclure, si on s'en rapportait à cette date, que le concile avait demandé au Saint-Siége une approbation pour ses travaux, lorsqu'il n'avait encore à peu près rien fait et s'était à peine réuni.

2. D. Coustant et d'autres historiens ont démontré de la manière suivante la fausseté du second document, c'est-à-dire de la prétendue approbation donnée par le pape Sylvestre au concile de Nicée. α) Il est question dans cette pièce du canon incorrect sur la célébration de la fête de Pâques, composé par Victorinus (mieux Victorius) d'Aquitaine. Or Victorinus n'a vécu que cent vingt-cinq ans après le pape Sylvestre, dans le milieu du Ve siècle [2]. Dans ces derniers temps, le docteur Döllinger a émis, il est vrai,

(1) Mansi, l. c. p. 615 sqq.
(2) Ideler, *Handbuch der Chronologie* (Manuel de chronologie), Bd. II, S. 276.

un autre sentiment au sujet de ce Victorinus [1]. Döllinger croit qu'il s'agit ici non pas de Victorinus d'Aquitaine, mais d'un hérétique romain (Patripassite) du commencement du IIIe siècle ; ce Victorinus aurait été contemporain du pape Calliste, et du prêtre (plus tard antipape) Hippolyte ; il aurait montré le peu de précision du canon sur la célébration de la fête de Pâques composé par ce dernier (il fut cependant mis en usage), et il aurait, selon toute probabilité, attaqué aussi la doctrine sur la Trinité. Un indice tont à fait en faveur de l'opinion émise par Döllinger, c'est que dans le cinquième des documents dont nous nous occupons, nous voyons Victorinus, Calliste et Hippolyte anathématisés en même temps. Nous pensons donc que le sentiment de Döllinger est fondé ; et il nous faut par suite abandonner l'argument donné par D. Coustant. Mais ce qui suit montre l'ignorance où se trouvait l'auteur du document au sujet d'une question de chronologie bien simple cependant pour un contemporain du pape Sylvestre ; elle trahit la fausseté de ce document, que Döllinger lui-même n'a pas mise en doute. 6) Cette pièce porte à la fin cette date, qui est certainement fausse : *Contantino VII et Constantio Cæsare IV consulibus*. Lorsque Constantin fut pour la septième fois consul (en 326), il donna pour la première fois, et non pas pour la quatrième, le consulat à son fils. La chancellerie romaine n'aurait jamais commis une pareille erreur de chronologie dans un écrit de cette importance.

3. La fausseté du troisième document peut facilement être constatée, car il fait mention de l'anathème prononcé sur Photius de Sirmium ; or cet anathème ne fut porté qu'en 351, lors du premier synode de Sirmium.

4. La première réflexion qui se présente au sujet du quatrième document, c'est que si ce grand synode romain, composé de deux cent soixante-quinze évêques, avait réellement eu lieu, quelque historien en aurait certainement fait mention. Nous voyons au contraire que tous gardent sur ce point un silence absolu. S. Athanase et S. Hilaire parlent *ex professo* des synodes tenus à cette époque ; ils ne disent cependant pas un mot de ce synode romain. D'après le titre du document, l'empereur Constantin aurait assisté à ce concile ; or nous savons que Constantin ne vint pas à Rome pendant cette année 325 [2]. Binius a voulu résoudre la

(1) Dans son *Hippolytus*, etc. S. 246 ff.
(2) D. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. IV, p. 613.

difficulté en disant que ces mots *præsente Constantino* avaient été par erreur pris dans le texte, où ils étaient suivis de *apud Nicæam* et placés dans le titre; mais il reste toujours les graves difficultés qui suivent : α) le décret porté par ce synode romain sur la fête de Pâque; d'après ce synode elle devrait être toujours célébrée entre le 14 et le 21 nisan, ce qui n'a aucun sens et est contraire au décret porté à Nicée [1]; β) le synode ordonne que les clercs ne soient plus traduits devant un juge séculier; or nous savons que ce *privilegium fori* ne fut en question que plus tard; γ) il n'y a pas trace de raison dans le décret que l'on fait porter à ce prétendu synode, sur les degrés à suivre pour arriver à la prêtrise ou à l'épiscopat. Il fallait rester un an portier, vingt ans lecteur, dix ans exorciste, cinq ans acolythe, cinq ans sous-diacre et cinq ans diacre, c'est-à-dire passer quarante-six ans dans le service de l'Église avant de pouvoir être prêtre. Jamais un concile romain n'a décrété de pareilles absurdités.

5. Nous n'aurions pas, à la rigueur, à nous occuper du cinquième document, qui comprend les actes du prétendu 2e concile romain tenu en 324, car ce document ne parle pas de la confirmation du concile de Nicée par le pape Sylvestre; mais comme il paraît avoir été rédigé par le même auteur que les quatre premiers [2], il est bon de montrer combien le faussaire était peu au courant de la chronologie du concile de Nicée. Il dit expressément dans l'épilogue [3] que ce concile romain se tint en même temps que celui de Nicée, et il le fait cependant se terminer le 30 mai 324, c'est-à-dire un an entier avant le commencement du concile de Nicée.

D. Coustant [4] pense que tous ces documents ont été fabriqués au VIe siècle. Il a surtout étudié le cinquième document, et il n'hésite pas à déclarer [5] qu'il a été composé aussitôt après le pontificat du pape Symmaque. Symmaque avait été faussement accusé de plusieurs crimes; il fut déclaré innocent par un synode qui se tint en 501 ou en 503, et qui émit ce principe que le pape ne pouvait pas être

---

(1) Voyez plus haut, § 37.
(2) Ballerini, *De antiquis collectionibus*, etc. dans l'ouvrage de Galland : *Sylloge dissertat. de vetustis canonum collectionibus*, t. I, p. 394 ; Blascus, *de Collect. can. Isidori Mercatoris*, encore dans Galland : *Sylloge*, l. c. t. II, p. 11 et 14.
(3) Mansi, l. c. t. II, p. 615.
(4) *Epistolæ Pontificum*, ed. Coustant. Præf. p. LXXXVI.
(5) *Præfatio*, § 99.

jugé par les autres évêques. Pour mieux établir ce principe et pour faire aussi prévaloir celui du *forum privilegiatum* qui a de l'analogie avec le premier, on imagina, dit D. Coustant, de fabriquer plusieurs documents, et entre autres ce cinquième; le mauvais latin dans lequel il est composé et ce fait qu'il a été découvert dans un manuscrit lombard, ont fait penser qu'il avait été composé par un Lombard résidant à Rome. Pour arriver à démontrer par une autre preuve que cette pièce datait du VIe siècle, D. Coustant s'appuyait surtout sur l'époque où avait vécu Victorinus d'Aquitaine; mais nous savons que les explications de Döllinger ruinent par la base cet argument.

Tous ces documents sont donc incontestablement apocryphes; mais de ce qu'ils sont apocryphes, on ne peut pas en conclure la fausseté de ce qu'ils rapportent, c'est-à-dire que le concile de Nicée n'ait jamais demandé au pape Sylvestre d'approuver ses décrets et ses travaux. Baronius a pensé que cette demande avait réellement eu lieu [1], et à notre tour nous pensons pouvoir fortifier son argumentation par les observations suivantes :

a) On sait que le 4e concile œcuménique tenu à Chalcédoine envoya au pape Léon ses actes pour les lui faire approuver. Anatole, patriarche de Constantinople, écrivit dans cette circonstance au pape Léon : *Gestorum vis omnis et confirmatio auctoritati vestræ Beatitudinis fuerit reservata* [2]. Le concile parle de la même manière qu'Anatole dans la lettre qu'il écrivit à son tour au pape : *Omnem vobis gestorum vim insinuavimus, ad comprobationem nostræ sinceritatis, et ad eorum, quæ a nobis gesta sint, firmitatem et consonantiam* [3]. L'empereur Marcien regarda aussi cette approbation du Saint-Siége comme nécessaire pour assurer la valeur des décrets portés à Chalcédoine; il sollicita avec instance cette approbation, et il précisa lui-même qu'elle devait être écrite à part et lue ensuite partout dans l'Église latine comme dans l'Église grecque, pour qu'il ne restât aucun doute sur la valeur du concile de Chalcédoine. L'empereur marque même son étonnement de ce que le pape n'ait pas encore envoyé ces lettres d'approbation, *quas videlicet in sanctissimis ecclesiis perlectas in omnium oportebat notitiam venire*. Cette omission, continue

---

(1) Ad ann. 325, n. 171 et 172.
(2) *Opera* S. LEON. M. (édit. des Baller.), t. I, p. 1263. Voy. p. 1126 et ibid. not. 8, et p. 1134.
(3) *Ibid.* p. 1100.

l'empereur, *nonnullorum animis ambiguitatem multam injecit, utrum tua Beatitudo, quæ in sancta synodo decreta sunt, confirmaverit. Et ob eam rem tua pietas litteras mittere dignabitur, per quas omnibus ecclesiis et populis manifestum fiat, in sancta synodo peracta a tua Beatitudine rata haberi* [1]. Ces textes si explicites autorisent à croire, non pas avec une certitude complète, mais cependant avec un certain degré de probabilité, que les Pères de Nicée ont connu ces principes de la nécessité de l'approbation du Saint-Siége qui sont si clairs et si incontestables pour tous, lors de la célébration du concile de Chalcédoine ; on est d'autant plus admis à penser ainsi qu' *b*) un synode composé de 40 évêques venus de toutes les parties de l'Italie déclara très-explicitement aux Grecs que les 318 évêques de Nicée *confirmationem rerum atque auctoritatem sanctæ Romanæ Ecclesiæ detulerunt* [2].

c) Socrate fait dire au pape Jules [3] : *Canon ecclesiasticus vetat, ne decreta absque sententia episcopi Romani ecclesiis sanciantur.* Le pape Jules a donc déclaré avec netteté que les conciles œcuméniques devaient être approuvés par l'évêque de Rome, que c'était là une règle de discipline ecclésiastique [4]. Il ne faut pas regarder ces mots comme une allusion à tel ou tel canon particulier.

Mais comme le pape Jules a occupé le Saint-Siége onze ans seulement après la tenue du concile de Nicée, on est amené à dire que les Pères de Nicée ont aussi connu ce point de discipline.

d) La *Collectio Dionysii exigui* prouve que, vers l'an 500, on était à Rome généralement persuadé que les actes du concile de Nicée avaient été approuvés par le pape Sylvestre. Denys a en effet ajouté à la collection des actes de Nicée : *Et placuit ut hæc omnia mitterentur ad episcopum urbis Romæ Sylvestrum* [5]. C'est même cette persuasion générale qui a probablement fait penser à fabriquer les documents faux dont nous avons parlé ; c'est parce qu'ils parlaient d'un fait vrai en lui-même que le faussaire a espéré pouvoir les faire passer pour des documents authentiques.

---

(1) *Opera* S. Leon, M. (édit. des Baller.), t. I, p. 1182 sq. Cf. p. 1113 et 1120.
(2) Mansi, t. VII, p. 1140. — Hard. t. II, p. 856.
(3) *Hist. eccl.* II, 17.
(4) *Canon ecclesiasticus.*
(5) Coustant, *Epistolæ Pontificum,* præf. p. lxxxii et lxxix et *Appendix,* p. 51, 52. Cf. Hard. *Collect. Conc.* t. I, p. 311, dans la suscription, et Richer (il attaque l'opinion de Denys), *Historia Conc.* t. I, p. 34.

LIVRE TROISIÈME

DU PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE AU CONCILE DE SARDIQUE.

---

§ 45.

CONSÉQUENCES IMMÉDIATES DU CONCILE DE NICÉE.

Après la célébration du concile de Nicée, l'empereur Constantin envoya en exil dans l'Illyrie Arius et les deux évêques égyptiens Théonas et Secundus, qui n'avaient pas voulu souscrire le Symbole; avec eux furent aussi exilés les prêtres qui formaient leur parti; Constantin, très-désireux d'extirper l'arianisme jusqu'à la racine, prit encore d'autres mesures : il fit brûler les écrits d'Arius et de ses amis, défendit sous peine de mort de les avoir chez soi, et alla jusqu'à prohiber le nom d'ariens. L'hérésie ne disparut cependant pas, le feu couva sous la cendre. Les idées ariennes purent d'autant mieux continuer à se frayer le chemin des esprits que plusieurs évêques, entre autres Eusèbe, l'influent évêque de Nicomédie, et Théognis de Nicée, sans être positivement ariens, inclinaient cependant vers le subordinatianisme et n'avaient signé le symbole de Nicée que pour la forme et parce qu'ils avaient peur de l'empereur. Ce Symbole, et en particulier le mot ὁμοούσιος, leur déplaisait; ils l'accusaient de dénaturer la doctrine de l'Église sur le Christ; d'après eux, cette doctrine doit mettre surtout en relief l'*hypostase* (la personnalité) du Fils de Dieu et sa *divinité*. Or, disaient-ils, le mot ὁμοούσιος n'indique pas assez la différence personnelle qui existe entre le Père et le Fils; la personnalité du Fils n'est pas sauvegardée, et sa divinité est aussi sacrifiée pour faire place à une idée sabellienne sur l'iden-

tité du Père et du Fils. D'après le récit de Socrate[1], les évêques, qui furent ensuite appelés les eusébiens, n'auraient pas voulu se joindre au concile pour prononcer l'anathème sur Arius; ils se seraient, pour expliquer leur refus, retranchés dans une distinction qui a reparu et qui est devenue fameuse à une autre période de l'histoire de l'Église, la distinction *du fait et du droit*. Ils voulaient bien signer le symbole de Nicée, condamner les erreurs qu'il condamnait, mais ils niaient que *de fait* Arius eût enseigné ou professé ces erreurs.

Il est bien facile de s'expliquer que l'arianisme ait reparu en Egypte, et surtout à Alexandrie, où déjà avant le concile, il avait jeté de profondes racines. Lorsque ce réveil fut constaté, l'empereur chassa de l'Égypte plusieurs Alexandrins qui avaient abandonné la foi de Nicée et « allumé de nouveau le brandon de la discorde » ; mais, ainsi que le rapporte Constantin lui-même[2], Eusèbe de Nicomédie et Théognis prirent les bannis sous leur protection, veillèrent pour leur sûreté, voulurent les disculper et les admirent dans leur communion ecclésiastique. L'empereur n'hésita pas à bannir à leur tour ces évêques, et, au rapport de Philostorgius, il les aurait envoyés dans les Gaules[3]. Constantin reprocha en même temps à Eusèbe de Nicomédie d'avoir pris part à la dernière persécution ordonnée pas Licinius contre les chrétiens, d'avoir voulu se venger contre lui, et il ordonna aux Églises de Nicomédie et de Nicée de se choisir d'autres évêques. Amphion fut nommé à Nicomédie et Chrestus à Nicée[4]. D'après une autre version, Eusèbe et Théognis auraient gagné un notaire impérial et lui auraient fait effacer leurs signatures placées au bas des actes du concile de Nicée[5]. Philostorgius dit, de son côté, que les deux évêques, et avec eux l'évêque Maris de Chalcédoine, avaient témoigné à l'empereur lui-même le regret où ils étaient d'avoir signé le symbole de Nicée, et qu'ils s'étaient vus pour cette hardiesse condamnés au bannissement qui eut lieu trois mois après la fin du concile de Nicée, par conséquent en décembre 325 ou en janvier 326[6]. A la même époque Constantin fit des représenta-

(1) SOCRAT. *Hist. eccl.* I, 14.
(2) THEODOR. *Hist. eccl.* I, 20. — GELASIUS, *Vol. actorum Concil. Nic.* lib. III, c. 2, in MANSI, *Coll. concil.* t. II, p. 939, et HARD. *Coll. conc.* t. I, p. 459.
(3) PHILOST. *Supplement. ex Niceta,* p. 540, ed. Vales. Mogunt.
(4) THEODOR. *Hist. eccl.* I, 20.
(5) SOZOM. *Hist. eccl.* II, 21.
(6) PHILOSTORG. I, 10, p. 469, ed. Vales.

tions à l'évêque Théodot de Laocidée et lui recommanda dans une lettre de ne pas oublier le sort de ses collègues; ceux-ci avaient voulu, en effet, le gagner à leur parti[1].

Quelque temps après, le 23 du mois égyptien de pharmuth, c'est-à-dire le 18 avril 326[2], ou, d'après un autre document[3], le 22 pharmuth (17 avril) 328, mourut Alexandre, archevêque d'Alexandrie. Sozomène[4] rapporte, en s'appuyant de l'autorité d'Apollinaire, que lorsque Alexandre fut sur le point de mourir, Athanase prit la fuite pour ne pas être appelé à lui succéder; toutefois Alexandre connut par révélation divine que c'était précisément Athanase qui devait être son successeur; aussi l'appela-t-il lorsque l'heure de sa mort approcha. Un autre Athanase se présenta à ce nom prononcé par le mourant, mais Alexandre ne voulut rien dire à celui-là; il appela encore une fois le véritable Athanase et ajouta : « Tu crois, Athanase, t'être sauvé par la fuite, mais tu ne m'échapperas pas. » Et, quoiqu'il fût absent, il le désigna pour son successeur. Rufin[5] et Epiphane[6] confirment à peu près ce récit. Epiphane donne cependant cette variante; il dit que dans ce moment Athanase était absent pour les affaires de son évêque (il ne se serait donc pas enfui), et que le clergé, ainsi que les fidèles d'Alexandrie, avaient ensuite à l'unanimité déclaré qu'Alexandre l'avait désigné pour lui succéder. Epiphane ajoute que les mélétiens avaient profité de l'absence d'Athanase pour élire un évêque de leur parti nommé Théonas; mais ce Théonas était mort trois mois après son élection et avant le retour d'Athanase; aussi un synode d'orthodoxes avait-il déclaré Athanase seul évêque légitime d'Alexandrie.

En opposition avec ces données, les ariens ont raconté ce qui

---

(1) Gelas. III, 3.
(2) Renaudot, *Hist. patriarch. Alex.* 1713, p. 83. — Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis Arianis... exortarum.* Francof. 1827, p. 2.
(3) Ce document est l'avant-propos écrit en syriaque et récemment découvert d'une lettre pascale de S. Athanase également écrite en syriaque et qui vient aussi d'être découverte. Elle a été publiée sous le titre suivant en 1848 par le savant anglican Cureton : *The festal Lettres of Athanasius, discovered in an ancient syriac version, and edited by William Cureton, M. A. F. R. S. Chaplain in ordinary to the Queen, assistant Keeper of manuscript in the British Museum.* — *Larsow, professeur am Grauen Kloster,* à Berlin, a publié en 1852 une traduction allemande de cet important document; le Dr Héfélé a rendu compte de cette traduction in *Tübinger Quartalschrift.* 1853, Heft, 1.
(4) II, 17.
(5) Rufin, *Hist. eccl.* I (X), 14.
(6) Epiphan. hæres. 68, 6.

suit : Après la mort d'Alexandre, les évêques orthodoxes et mélétiens de l'Égypte s'étaient promis par serment de ne procéder qu'en commun au choix du nouvel évêque; mais sept évêques orthodoxes, ne tenant pas compte du serment qu'ils avaient prêté, s'étaient réunis et avaient choisi Athanase pour archevêque d'Alexandrie [1]. Philostorge donne encore une autre version [2]. D'après son récit, Athanase se serait rendu dans l'église de Saint-Denys pendant la vacance du siége d'Alexandrie, et lorsqu'on était encore indécis sur le choix du successeur d'Alexandrie; et là, les portes soigneusement fermées, il se serait fait sacrer évêque par deux évêques de son parti. Les autres évêques avaient aussitôt prononcé sur lui l'anathème; mais Athanase, ayant écrit à l'empereur une lettre dans laquelle il assurait faussement que tous les fidèles le demandaient pour évêque, Constantin avait ratifié son élection. Ce récit est aussi peu admissible que quelques autres données fournies par Philostorge [3]; comme, par exemple, quand il assure qu'Alexandre d'Alexandrie avait à son lit de mort rétracté l'ὁμοούσιος. Pour ce qui est d'Athanase, tous les bruits que les ariens ont fait courir au sujet de son élection furent explicitement déclarés faux par un grand synode égyptien, dans lequel les évêques qui avaient pris part à l'élection d'Athanase déclarèrent solennellement qu'ils avaient été eux-mêmes, comme la province ecclésiastique tout entière, témoins de l'unanimité avec laquelle les fidèles avaient demandé Athanase pour évêque; que les fidèles n'avaient même pas voulu sortir de l'église avant que l'élection ne fût terminée, et qu'Athanase avait été solennellement ordonné par plusieurs des évêques présents [4]. L'avant-propos des lettres pascales d'Athanase, récemment découvertes, indique que l'ordination eut lieu le 14 payni, c'est-à-dire le 8 juin 328. Voilà donc le grand adversaire de l'hérésie arienne évêque de la ville qui avait vu naître cette hérésie.

A la même époque, il se produisit dans la manière de voir de Constantin un changement notable et bien important à constater pour l'histoire de l'arianisme. Au lieu de vouloir, comme aupa-

---

(1) Sozom. *Hist. eccl.* II, 17.
(2) II, 11.
(3) II, 1.
(4) S. Athanase a inséré ce témoignage du synode dans une *Epistola encyclica* qui fait partie de son *Apologia contra Arianos*, c. 6, p. 101, t. I. p. I. ed. Patav.

ravant, en finir avec l'arianisme, l'empereur changea si bien de sentiments qu'il se mit à favoriser, sinon la propagation des idées ariennes, du moins ceux qui en étaient les partisans et les principaux réprésentants. D'après Sozomène [1], cette métamorphose aurait été amenée par Constantia, sœur de Constantin et veuve de Licinius. Constantia aurait intercédé auprès de son frère en faveur des ariens et lui aurait déclaré qu'une révélation divine lui avait démontré leur innocence et leur orthodoxie. Rufin [2] dit à peu près la même chose que Sozomène. Socrate [3] ajoute que « Constantia avait un chapelain arien (il ne dit pas son nom) qui lui parla d'Arius et lui démontra son innocence. » Nous reviendrons bientôt sur cette donnée.

Si on accepte comme authentique la lettre qu'Eusèbe de Nicomédie et Théognis auraient adressée aux autres évêques [4], il faudrait en conclure qu'Arius revint de son exil très-peu de temps après le concile de Nicée; il aurait dû toutefois s'abstenir provisoirement de paraître à Alexandrie. Eusèbe et Théognis auraient ensuite écrit cette lettre pour demander la même faveur, pour assurer leurs collègues de leur orthodoxie, mais surtout pour se servir du précédent créé par le fait de l'amnistie accordée à Arius. Mais l'authenticité de cette lettre est mise en doute par un grand nombre d'historiens; Tillemont la récuse complétement [5]. Quoi qu'il en soit, il est bien certain qu'Eusèbe et Théognis regagnèrent leurs diocèses en 328, après trois ans de bannissement; ils furent rétablis dans leurs charges et on déposséda ceux qui avaient été élus à leurs places [6].

En ne tenant pas compte de cette prétendue lettre d'Eusèbe et de Théognis, on est porté à croire que ces deux évêques, qui n'avaient été accusés que de favoriser l'arianisme, revinrent de l'exil avant Arius lui-même et qu'ils s'employèrent ensuite eux et leurs amis à obtenir la grâce du grand hérésiarque [7], et Sozomène place même beaucoup plus tard le retour d'Arius et le fait coïncider avec le concile de Jérusalem en 335, dont nous par-

(1) III, 19.
(2) I, 11.
(3) I, 25.
(4) Socrat. I, 14, et Sozom. II, 16, ont inséré cette lettre.
(5) *Mémoires pour servir à l'Hist. eccl.* t. VI, p. 357, ed. Brux. not. 8 sur le concile de Nicée.
(6) Philostorg. II, 7. — Socrat. I, 14.
(7) Rufin, I (X), 11, et II, 27.

lerons plus tard [1]. Dès qu'Eusèbe de Nicomédie se retrouva libre et influent, il commença une rude guerre contre les fidèles partisans de l'ὁμοούσιος de Nicée. Eusèbe était bien certainement arien dans l'âme, mais en fin diplomate il comprit qu'il ne fallait pas faire ouvertement connaître ses sentiments, que l'empereur voulait avant tout l'unité de doctrine, qu'il avait pour l'obtenir convoqué le concile de Nicée, et qu'il ne souffrirait pas qu'on allât ouvertement contre les décrets portés dans ce concile. L'évêque de Nicomédie et ses amis commencèrent donc à faire grand éclat de leur soumission apparente au concile, — de là leur retour de l'exil, — tandis qu'ils cherchaient secrètement, et par tous les moyens en leur pouvoir, à se défaire de l'ὁμοούσιος qui gênait si fort leurs opinions théologiques, et à faire prévaloir leurs sentiments ariens et subordinatiens. Eusèbe n'avait pas seulement apaisé Constantin par son semblant de conversion, il l'avait grandement réjoui [2]. Comme il était parent avec lui [3], il ne tarda pas à gagner entièrement sa faveur [4] en lui promettant de travailler à obtenir cette complète unité dans la doctrine qui tenait si fort à cœur à Constantin. Il n'était pas difficile aux eusébiens de persuader à l'empereur qu'Arius et ses partisans étaient au fond orthodoxes, et qu'ils étaient prêts à signer une profession de foi tout à fait en règle, si on voulait les rappeler de l'exil [5]. Ce point une fois obtenu et l'empereur se contentant d'une profession de foi autre que celle de Nicée, celle-ci se trouvait par le fait même gravement compromise, et le subordinatianisme pouvait relever la tête. Pour mieux travailler à sa propagation, Eusèbe et ses amis comptaient bien obtenir par leurs intrigues que les partisans de l'ὁμοούσιος entendu dans son sens naturel fussent chassés de l'Église. Que tous ces plans aient été caressés et médités par les eusébiens, c'est ce qui ressort malheureusement trop bien de ce que nous avons à raconter de l'histoire de l'arianisme, et ce n'est qu'en ne les perdant pas de vue que nous pourrons nous rendre compte de la conduite que va tenir l'empereur.

---

(1) Cf. Tillemont, t. VI, note 9 sur les ariens.
(2) Socrat. I, 23.
(3) Ammien Marcellin dit dans le XXII[e] livre de son histoire qu'Eusèbe était parent de Julien l'Apostat, le cousin de Constantin. Cf. Tillemont. t. VI, p. 108, 321, not. 3 sur les ariens.
(4) Socrat. I, 23.
(5) C'est textuellement ce que le chapelain arien de Constantia, un compatriote d'Eusèbe, disait à l'empereur (Socrat. I, 25).

§ 46.

SYNODE D'ANTIOCHE EN 330.

Eusèbe de Nicomédie commença [1] par répandre des doutes sur la validité du choix et du sacre de S. Athanase; il était cependant bien moins autorisé qu'un autre à jouer un pareil rôle, lui qui avait, contre les préceptes des canons, abandonné son siége épiscopal de Béryte pour occuper celui de Nicomédie [2]. Ces premières tentatives échouèrent devant les déclarations très-explicites du synode composé des évêques égyptiens [3]. Les eusébiens comprirent qu'ils avaient été trop pressés dans cette direction; laissant donc pour quelque temps Athanase, ils s'occupèrent d'Eustathe d'Antioche, qui avait joué au concile de Nicée un très-grand rôle et qui, n'hésitant pas à rompre toute relation ecclésiastique avec les ariens, avait très-franchement attaqué dans ses écrits ceux qui ne s'en tenaient pas au mot ὁμοούσιος interprété comme le concile de Nicée l'avait interprété. Parmi les ariens plus ou moins déguisés qu'Eustathe avait eu à combattre, il faut citer Eusèbe Pamphile; ce dernier, qui est l'historien de l'Église, occupait le siége archiépiscopal de Césarée en Palestine; il professa des opinions théologiques qui tenaient à peu près le milieu entre celles de S. Athanase et celles d'Arius; aussi a-t-on bien souvent, et jusque dans ces derniers temps, discuté pour savoir s'il fallait le ranger parmi les ariens ou parmi les orthodoxes [4]. Eusèbe de Césarée ne voulait certainement pas être arien, et beaucoup de ses opinions théologiques sont en effet en désaccord avec les principes ariens [5], mais il crut qu'Athanase enseignait des doc-

---

(1) SOCRAT. I, 23.
(2) ATHANAS. *Apolog.* c. 6. — THEODOR. *Hist. eccl.* I, 19, 20.
(3) ATHANAS. *Apolog.* c. 6.
(4) Socrate, Théodoret, Gélase de Cyzique, Bullus, Cave. (*Append. hist. lit.*) et Valois (dans la *Vie d'Eusèbe* qu'il a écrite pour être placée en tête de son édition de l'*Hist. eccl.* d'Eusèbe) tiennent Eusèbe pour orthodoxe ; Petau, Baronius, Montfaucon, Leclerc et d'autres le tiennent au contraire pour arien; il faut dire aussi que S. Athanase, S. Epiphane et S. Jérôme n'ont pas une très-bonne opinion sur lui. Pour nous, nous serions assez portés à juger Eusèbe comme l'ont fait Mœhler, (ATHANAS. II, 36-47. DORNER, *Lehre von der Person Christi*, 2 Aufl. S. 792 ff. HANEL, *de Eusebio Cæs. religionis Christ. defensore*. 1843. RITTER, *Eusebii Cæs. de divinitate Christi placita*. Bonnæ, 1823. 4.
(5) MOHLER, a. a. O. S. 37, 40 f.

trines sabelliennes, et que le mieux était de garder le juste milieu entre Arius et le grand évêque d'Alexandrie. Aussi, quoique bien moins arien qu'Eusèbe de Nicomédie se laissa-t-il souvent impliquer par lui dans des intrigues tramées contre Athanase. Eusèbe de Césarée, fidèle à sa théorie du juste milieu, fut naturellement amené à accuser Eustathe d'Antioche de sabellianisme. Les eusébiens contribuèrent aussi à entretenir en lui ces erreurs [1] : lorsque ceux-ci remarquaient que quelqu'un établissait entre le Père et le Fils une différence moindre que celle qu'ils enseignaient, ils en concluaient aussitôt, conformément à leur tactique, que c'était là du sabellianisme et la négation de toute distinction entre le Père et le Fils. Théodoret raconte [2] qu'Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée se rendirent à Jérusalem pour vénérer les lieux saints. Pendant leur voyage, ils firent visite à Eustathe d'Antioche, qui les reçut avec beaucoup de cordialité. Arrivés en Palestine, ils dévoilèrent à Eusèbe de Césarée [3] et à quelques autres amis leurs projets contre Eustathe, et ensuite, accompagnés de ces nouveaux auxiliaires, ils retournèrent à Antioche pour y faire tenir un concile contre Eustathe. Toutefois, comme Théodoret suppose que ce voyage à Jérusalem n'a eu lieu qu'après l'élévation d'Eusèbe de Nicomédie sur le siége de Constantinople, c'est-à-dire après 337, il y a quelques motifs de douter de la véracité de son récit, et il est plus prudent de s'en tenir à ce que disent Sozomène et Socrate [4]. D'après Sozomène, dont les données paraissent ici les plus probables, les discussions qui s'élevèrent entre Eustathe et Eusèbe Pamphile [5] donnèrent lieu à la convocation à Antioche d'un grand synode. Il se tint en 330 [6]; Cyrus, évêque de Béroé, fut, au rapport de Socrate, le principal adversaire d'Eustathe dans ce synode, il porta contre lui une accusation formelle de sabellianisme. Théodore ne dit rien de cette accusation, mais il parle d'une autre qui était basée sur des motifs différents et qui fut aussi portée contre Eustathe. Les eusébiens, dit-il, imaginèrent de se servir d'une femme de mauvaise vie, et ils lui firent dire qu'Eustathe était le père d'un enfant qu'elle

(1) Socrat. I. 23. — Sozom. II, 18. — Theodor. *Hist. eccl.* I, 21.
(2) Theodor. I, 21.
(3) Théodoret l'appelle Pamphile.
(4) Sozom. II, 18, 19. — Socrat. I, 24.
(5) Voy. p. 441.
(6) Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ*, etc. p. 6, 7. — Tillemont, t. VII, p. 11 et 298. Note 3 sur S. Eustathe.

avait. La malheureuse ne put cependant donner aucune preuve qui pût établir cette calomnie, et plus tard elle avoua elle-même son odieux mensonge [1]. Athanase dit qu'Eustathe fut accusé d'avoir été irrévérencieux envers l'impératrice mère [2], mais il ne parle pas, non plus que S. Chrysostome, quoique l'un et l'autre aient donné plusieurs détails sur Eustathe, de l'accusation portée contre la vie privée de l'évêque d'Antioche; c'est probablement ce qui a porté les bénédictins de Saint-Maur, qui ont donné l'édition des *Œuvres de S. Athanase,* à mettre en doute le récit de Théodoret sur ce point. Il paraît être une reproduction d'accusations de ce genre portées contre d'autres évêques à la même époque [3]. Quoi qu'il en soit de ce fait particulier, il est certain qu'Eustathe fut déposé par le synode et exilé de par l'empereur au delà de la Thrace, en Illyrie; plusieurs de ses clercs lui restèrent fidèles et le suivirent en exil [4]. Eulalius fut nommé pour succéder à Eustathe ainsi dépossédé d'une manière illégitime. Eulalius étant mort quelque temps après, Eusèbe Pamphile intrigua pour arriver au siége vacant; il ne put cependant pas réussir : car, depuis la déposition d'Eustathe, Antioche était en proie aux discussions et aux disputes entre les eusébiens et les partisans du symbole de Nicée. L'empereur promit à Eusèbe de lui faire avoir l'évêché désiré, qui n'en demeura pas moins vacant et finit par tomber aux mains des eusébiens et même de quelques ariens [5]. En 360 ou 361, le choix qu'on fit de Mélétius pour occuper le siége d'Antioche, augmenta encore les divisions et les tiraillements, même parmi les orthodoxes [6].

Tillemont regarde comme probable que le concile d'Antioche déposa aussi, à cause de son opposition aux ariens, Asclépas évêque de Gaza; il tire cette induction des deux lettres synodales des deux partis du concile de Sardique [7]. Si Tillemont a raison, Théodoret, Socrate et Sozomène se seraient trompés en

---

(1) THEODOR. *Hist. eccl.* I, 22.
(2) ATHANAS. *Historia Arian. ad monachos,* c. 4, p. 274, t. I, p. I, ed. Patav.
(3) *Vita S. Athanasii,* p. XIX, premier volume de l'édit. Patav. *Opp.* S. Athanasii.
(4) THEODOR. SOCRAT. SOZOM. ll. cc. — ATHANAS. *Hist. Arian. ad monachos,* c. 4.
(5) THÉODOR. *Hist. eccl.* I. 22. — SOCRAT. I, 24.
(6) Cf. dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, (Bd. VII, S. 42 ff.) une dissertation du Dr Héfélé *über das Meletianische Schisma II* (Le second schisme mélétien).
(7) HILAR. fragm. II, p. 1287, n. 6, et fragm. III, p. 1314, n. 11, ed. Bened.

plaçant cette déposition à une époque plus récente; Théodoret ne l'a placée qu'au synode de Tyr en 335 [1].

Les bénédictins de Saint-Maur croient que l'évêque Eutrope d'Adrianopolis fut aussi exilé à cette époque ; son unique faute était d'avoir franchement resisté aux ariens plus ou moins déguisés, en particulier d'avoir résisté à Eusèbe de Nicomédie qui se servit pour le faire exiler du secours de la princesse Basiline, la mère de Julien l'Apostat [2].

§ 47.

TENTATIVES POUR FAIRE RENTRER ARIUS DANS L'ÉGLISE ET POUR RENVERSER S. ATHANASE.

A cette époque, ou peu de temps avant, Eusèbe de Nicomédie, cherchant à multiplier ses moyens d'action, fit alliance avec les mélétiens d'Egypte. Les mélétiens avaient fait au concile de Nicée une opposition très-franche aux ariens, et leur évêque Acésius avait explicitement déclaré que la foi de Nicée était celle des temps apostoliques [3]; mais après la mort de l'archevêque Alexandre d'Alexandrie, les mélétiens ne tinrent plus les promesses qu'ils avaient faites : ils renouvelèrent le schisme, et, après la mort de leur chef Mélétius, ils lui donnèrent Jean Archaph pour successeur. Lorsque Eusèbe apprit tout cela, il conçut l'espoir d'attirer ces sectaires dans son parti, et il réussit en effet, grâce à la haine des mélétiens contre Athanase et contre le parti des orthodoxes à Alexandrie [4]. A la suite de ce rapprochement, les mélétiens contractèrent peu à peu toutes les erreurs des ariens et finirent par s'identifier complétement avec eux.

Après ces préliminaires, Eusèbe de Nicomédie crut le moment venu de frapper un grand coup. Soit qu'Arius fût revenu de l'exil avant Eusèbe et Théognis, soit qu'il ne fût rentré qu'après eux [5], dans sa *Vita Athanasii* [6], Montfaucon dit qu'Arius a dû revenir de l'exil en 328, mais qu'il n'a pu rentrer à Alexandrie qu'en 331. Il cherche par cette hypothèse à concilier la lettre

---

(1) Theodor. *Hist. eccl.* I, 29. — Socrat. II, 5. — Sozom. III, 8. — Tillemont. t. VI, p. 117, ed. Brux. et note 11 sur les ariens.
(2) Athanas. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 5, et *Vita S. Athanasii*, 1er volume de l'éd. des bénéd. de Saint-Maur, p. xx.
(3) Voy. plus haut l'explication du 8e canon de Nicée.
(4) Athanas. *Apolog. contra Arian.* c. 59. — Sozom. II, 21.
(5) Voy. plus haut, § 45.
(6) P. xviii et xxi.

d'Eusèbe et de Théognis [1] avec ce qui est dit du chapelain de Constantia [2] et ce que raconte S. Athanase [3]. Il est certain qu'il n'avait pas encore pu revenir à Alexandrie. Eusèbe pensa que ce serait porter un rude coup aux partisans de l'ὁμοούσιος s'il parvenait à faire réintégrer complétement Arius dans la communion de son Église, et il crut le moment venu d'agir dans ce sens. Eusèbe écrivit donc à S. Athanase pour le prier de recevoir Arius à la communion ecclésiastique, et il chargea les messagers qui portèrent sa lettre à Alexandrie de faire entendre des menaces en cas de refus [4]. Si Athanase avait accordé ce qu'on lui demandait, l'évêque de Nicomédie serait arrivé très-facilement à son but; mais Athanase fit répondre qu'il ne pouvait pas admettre à la communion ceux qui avaient soulevé de nouvelles hérésies et qui avaient été excommuniés par le concile de Nicée [5]. Devant ces fermes déclarations, Eusèbe dut chercher d'autres moyens pour réussir; il se tourna du côté de l'empereur. Il fallait commencer par obtenir que Constantin accordât une audience à Arius, et ce fut le prêtre arien que nous avons déjà vu chapelain de Constantia qui se chargea d'obtenir cette première faveur. Après la mort de Constantia arrivée en 330, ce prêtre avait instamment demandé et obtenu de faire partie de la maison de l'empereur; aussi put-il représenter à Constantin qu'Arius professait la foi de Nicée, et qu'il le prouverait lui-même très-explicitement si l'empereur voulait bien lui accorder une audience. Constantin répondit : « Si Arius veut signer les décrets du concile de Nicée, et s'il les accepte comme règle de foi, je veux bien qu'il me soit présenté, et je le renverrai avec honneur à Alexandrie. » Arius ayant tardé à se présenter, peut-être à cause de maladie, l'empereur l'invita lui-même par une lettre autographe [6] à venir le voir. Arius se hâta de venir aussitôt à Constantinople, en compagnie de son ami Euzoius, ancien diacre de l'Église d'Alexandrie, qui avait été déposé par l'archevêque Alexandre à cause de ses

(1) Socrat. I, 14.
(2) Socrat. I, 25.
(3) *Apolog. c. Arian.* c. 59.
(4) Athanas. *Apologia contra Arian.* c. 59. — Socrat. I, 23. — Sozom. II, 18. S. Athanase a bien mieux exposé que Socrate et Sozomène la suite des faits pour toute cette affaire; aussi suivrons-nous plus particulièrement son récit.
(5) Sozom. II, 18.
(6) Elle nous a été conservée par Socrate (I, 25) et porte la date du 27 novembre (probablement de l'an 330 ou 331).

opinions ariennes. L'empereur leur demanda s'ils acceptaient les décrets de foi portés à Nicée, et les deux hérétiques ayant aussitôt répondu par l'affirmative, Constantin leur ordonna de lui envoyer leur profession de foi écrite. Ils se hâtèrent d'obéir, et écrivirent un symbole très-adroitement rédigé pour tromper l'empereur. La phrase principale de ce symbole, qui nous a été conservée par Socrate [1], est ainsi conçue : Nous croyons en Notre-Seigneur Jésus-Christ son Fils, *devenu* Dieu Logos avant tous les temps, par qui tout a été fait dans le ciel comme sur la terre. » Nous voyons que la question de l'égalité du Père et du Fils est passée sous silence. D'un autre côté, l'arianisme se trahit dans l'expression γεγενημένον (*devenue*) très-habilement choisie pour qu'on puisse la confondre avec γεγεννημένον qui signifie *engendré* et qui est par conséquent l'expression orthodoxe. Pour mieux tromper l'empereur, les deux hérétiques terminèrent leur écrit par ces paroles : « Si telle n'est pas notre foi, si nous ne reconnaissons pas véritablement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme toute l'Eglise catholique et les saintes Ecritures le reconnaissent, que Dieu soit notre juge. » C'était leur doctrine sur le Logos qu'ils entendaient en parlant de la doctrine des fidèles et de la Bible sur ce point ; mais Constantin pouvait croire qu'ils exprimaient par là leur adhésion à la foi de Nicée, puisqu'ils avaient eux-mêmes déclaré qu'ils étaient prêts à la professer. Arius et Euzoius parvinrent en effet à tromper l'empereur. Constantin désirait très-vivement voir la fin de ces discussions ; il se fit illusion et crut que le retour d'Arius produirait un très-bon effet. A la fin de sa profession de foi, Arius avait aussi demandé comme une grâce à l'empereur d'être reçu dans la communion de l'Église [2].

Il est bien probable qu'Eusèbe insinua à l'empereur que, dans ses refus pour admettre Arius à la communion ecclésiastique, Athanase n'était poussé que par un esprit de chicane et de contention, et il obtint ainsi que Constantin enjoignît à Athanase, avec de grandes menaces, de recevoir tous ceux qui demandaient

---

(1) Socrate, I, 26.

(2) C'est surtout Socrate qui nous a conservé tous ces détails (Socrat. I, 25 et 26). Sozomène est plus bref (II, 27). Rufin s'étend encore moins, mais ce qu'il dit est plus ancien que ce que Socrate et Sozomène rapportent (Ruf. *Hist. eccl.* 1 (X) 11). Dans ses notes sur Socrate (I, 25), Valois met en doute tout ce récit, mais Tillemont (t. VI, note 10 sur les ariens) et Walch (*Ketzerhist.* Histoire des hérétiques, II, 489), l'ont avec raison refuté sur ce point

à être réintégrés. S. Athanase nous a conservé la conclusion impérative de la missive impériale [1]; elle se trouve aussi dans Sozomène [2]. Les quelques mots dont Sozomène la fait précéder sont assez ambigus ; on pourrait croire qu'il s'agit des mélétiens, mais par le fragment de la lettre impériale que Sozomène donne ensuite, on voit qu'il s'agit des ariens. Pour être certains que Constantin a demandé dans cette lettre qu'Arius fût admis à la communion ecclésiastique, nous avons le témoignage le plus décisif, celui de S. Athanase. L'évêque d'Alexandrie parvint cependant à faire comprendre à l'empereur qu'il était impossible de recevoir des hérétiques à la communion de l'Eglise, et l'empereur se désista [3]. Il ne voulait pas du reste décider par lui-même de l'orthodoxie d'Arius ; il comptait laisser à un synode le soin de porter ce jugement. Il fut en effet rendu en faveur d'Arius quelques années après au concile de Jérusalem, en 335. Rufin [4] et Sozomène [5] supposent par erreur que Constantin s'appuie déjà ici, et même dès le commencement de l'affaire, sur ce jugement porté à Jérusalem, comme si Arius n'était revenu de l'exil qu'après 335.

La tentative pour faire, par l'intermédiaire de l'empereur, réintégrer Arius dans la communion de l'Église, ayant donc échoué, grâce à la noble fermeté de S. Athanase, et les partisans de l'ὁμοούσιος ayant paré ce mauvais coup, les ariens songèrent à se servir des mélétiens pour arriver à leur fin. « Eusèbe fit voir alors, dit S. Athanase, pourquoi il avait fait alliance avec les mélétiens [6]. Eusèbe demanda par lettre aux mélétiens de chercher des accusations contre Athanase. Après plusieurs essais infructueux, trois prêtres mélétiens, Ision, Eudémon et Gallinique, accusèrent Athanase d'avoir introduit en Egypte une coutume toute nouvelle, celle d'employer des linges de fil pour le saint sacrifice (στιχάρια). Avec cette accusation ils allèrent trouver l'empereur à Nicomédie, mais ils trouvèrent aussi dans cette ville deux prêtres de S. Athanase, Apis et Macarius, qui firent connaître à l'empereur le véritable état des choses et la fausseté de l'accusation. L'empereur demeura convaincu que les envoyés d'Athanase

(1) *Apologia contra Arianos*, c. 59, t. I, p. I, p. 141 ed. Patav.
(2) Sozom. II, 22.
(3) Athanas. *Apolog.* c. 60. — Socrat. I, 27. — Sozom. II, 22.
(4) Ruf. I, 11.
(5) Sozom. II, 27.
(6) *Apologia contra Arian.* c. 60.

étaient seuls dans le vrai [1]; il ordonna cependant que l'évêque d'Alexandrie vînt lui-même à Nicomédie pour se disculper. Dès qu'Eusèbe apprit cet incident, il recommanda aux accusateurs mélétiens de ne pas quitter la résidence, et lorsque S. Athanase arriva, ils formulèrent deux autres chefs d'accusation, un contre le prêtre Macarius qui, disaient-ils, avait brisé un calice (appartenant aux mélétiens — nous reviendrons sur ce sujet), et un contre S. Athanase qui, selon eux, avait donné comme secours toute une cassette remplie d'or à un certain Philomène coupable de haute trahison. Il paraît que, par suite de ces accusations, Athanase fut retenu pendant quelque temps dans une sorte de captivité ; c'est au moins ce que semble indiquer la troisième lettre pascale de S. Athanase, écrite avant la Pâque de 331 [2]. L'évêque d'Alexandrie put cependant, au bout de quelque temps, convaincre l'empereur que cette dernière accusation n'était pas plus fondée que la première [3]; aussi fut-il congédié avec beaucoup d'honneur. Avant de partir, il envoya aux évêques et aux prêtres de l'Égypte, pour la Pâque de 332, une nouvelle lettre pascale datée de la résidence impériale [4]. L'empereur envoya aussi aux Alexandrins un long décret que S. Athanase nous a conservé; il les exhorte à la concorde, parle d'une manière sévère aux Alexandrins et donne à S. Athanase le titre très-honorable de ἄνθρωπος Θεοῦ [5].

L'archevêque d'Alexandrie put donc jouir du repos pendant quelque temps, mais on ne tarda pas à engager par des présents les mélétiens à soulever contre lui de nouvelles accusations.

Dans la Maréotide, qui dépendait de l'archevêché d'Alexandrie [6] et dans laquelle du reste les mélétiens ne possédaient

---

(1) *Apolog. c. Arian.* c. 60.

(2) Elles ont été retrouvées il y a quelques années. Cf. Larsow, *die Festbriefe des hl. Athanasius* (Lettres de S. Athanase écrites à l'occasion des fêtes), S. 70.

(3) Il le fit à Psammathia, faubourg de Nicomédie.

(4) Larsow, a. a. O. S. 77 et 80. Il s'est glissé une erreur dans l'ancien préliminaire de cette lettre festivale. — Larsow, S. 27. Nr. 3. — Il faut rapporter à la lettre de 332 ce qui y est dit de la lettre de 331 (qu'elle a été écrite au moment de quitter la résidence impériale). Cette indication est sans cela en contradiction avec les propres paroles de S. Athanase. (Cf. S. 77 et 80.)

(5) Athanas. *Apologia contra Arianos*, c. 60, 61. — Socrat. I, 27. — Sozom. II, 22. — Theodor. *Hist. eccl.* I, 26, 27. Il est donné assez inexactement dans le dernier auteur.

(6) Cf. Wiltsch, *Kirchl. Geogr. und Statistik* (Géographie et statistique ecclésiastique). Bd. I, S. 182.

pas une seule église, se trouvait un laïque du nom d'Ischyras, qui s'était fait faussement passer pour clerc et qui exerçait les fonctions sacerdotales. Athanase, ayant eu connaissance de ce fait lors d'une tournée pastorale, envoya le prêtre Macarius à Ischyras pour enjoindre à ce dernier de venir à Alexandrie afin d'y rendre compte de sa conduite; Macarius trouva à son arrivée Ischyras malade, et il ne put que faire visite au père du faux prêtre pour lui recommander d'empêcher son fils de continuer à donner un pareil scandale. A peine Ischyras fut-il rétabli qu'il courut chez les mélétiens, et ensemble ils combinèrent tout un récit mensonger; ils racontèrent que, sur l'ordre d'Athanase, Macarius était entré dans le sacrarium d'Ischyras, qu'il avait renversé son autel, brisé son calice et brûlé les saints livres [1]. Toute cette affaire avait eu lieu avant le voyage d'Athanase à Nicomédie, aussi les mélétiens ne manquèrent-ils pas de raconter à l'empereur cette série de calomnies, lorsque l'évêque d'Alexandrie était encore dans la Psammathia. L'empereur n'y ajouta pas foi [2], probablement parce que S. Athanase put lui montrer une lettre d'Ischyras lui-même qui, reconnaissant sa faute et ses mensonges, demandait à être admis à la communion ecclésiastique [3].

Les mélétiens reprirent plus tard cette accusation, en y joignant une autre imposture beaucoup plus grave; ils assurèrent qu'Athanase avait fait assassiner Arsénius, évêque d'Hypsélé, et qu'il avait coupé une main à son cadavre pour s'en servir dans des opérations de magie; or, Arsénius était en bonne santé, mais il s'était entendu avec les mélétiens pour laisser se répandre un pareil bruit. Ce fut l'évêque mélétien Jean Archaph qui imagina toute cette intrigue contre S. Athanase. Arsénius, gagné à prix d'argent, consentit à se cacher pour que la nouvelle de sa mort pût se répandre, et les ennemis de S. Athanase montrèrent partout la fameuse main coupée et firent parvenir jusqu'à l'empereur leur acte d'accusation. Constantin chargea son neveu le censeur Dalmatius d'Antioche d'instruire cette affaire, et Athanase

(1) Athanas. *Apologia c. Arian.* c. 63.— Socrat. I, 27. —Sozom. II, 23.
(2) La lettre d'Ischyras se trouve dans S. Athanase (l. c. c. 64). Le chapitre 65 de S. Athanase prouve qu'Ischyras avait ainsi écrit cette lettre presque dès le début et avant les nouvelles accusations portées par les mélétiens et que nous allons maintenant raconter.
(3) Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 60.

fut averti de préparer sa défense. Au début, Athanase n'avait naturellement fait aucun cas d'une accusation aussi absurde, mais il se vit maintenant obligé de faire chercher partout Arsénius. Il écrivit diverses lettres et chargea un diacre de se mettre à la recherche du prétendu mort. Ce diacre parvint à savoir qu'Arsénius était caché dans le couvent égyptien de Ptemencyrcis. Il partit aussitôt pour s'y rendre ; mais avant qu'il fût arrivé, les moines avaient déjà conduit plus loin, au moyen d'une petite barque, l'évêque d'Hypsélé ; le diacre n'en fit pas moins saisir deux d'entre eux : le moine Hélias, qui avait escorté Arsénius dans sa fuite, et le prêtre Pinnès, qui était au courant de toute l'affaire ; conduits l'un et l'autre devant le préfet (*Dux*) d'Alexandrie, ils déclarèrent qu'Arsénius vivait encore [1]. Nous verrons plus loin comment il fut retrouvé.

§ 48.

SYNODE DE CÉSARÉE EN 334.

Pendant qu'Athanase préparait sa défense, les eusébiens se flattèrent de lui donner le dernier coup à un synode de Césarée, convoqué pour l'année 334 [2] et auquel, paraît-il, le censeur Dalmatius avait invité S. Athanase à comparaître. Athanase refusa d'aller à Césarée [3]; il informa l'empereur de ce qui se passait, lui dit qu'on avait des nouvelles d'Arsénius, et, au sujet de l'affaire du calice, il rappela à Constantin les explications qu'il avait fournies lorsqu'il était à Psammathia. A la suite de ces informations, l'em-

---

(1) ATHANAS. *Apolog. c. Arianos,* c. 65-67.— SOCRAT. I, 27.— SOZOM. II, 23.

(2) Il faut évidemment placer ce synode en 334; c'est ce qui ressort du préliminaire des lettres festivales d'Athanase récemment découvertes (S. 28, Nr. VI), ainsi que du récit de Sozomène (II, 25.) Le concile de Tyr tenu en 335 dit à la fin que le concile de Césarée avait dû se tenir l'année précédente. C'est ce que dit aussi la lettre synodale donnée par le parti eusébien du concile de Sardique. (HILAR. *Oper.* fragm. III, p. 1311, ed. Benedict. 1693.) Sozomène dit, il est vrai, au commencement du chapitre que nous avons déjà cité, qu'il s'écoula trente mois entre la convocation d'Athanase au concile de Césarée et son arrivée au concile de Tyr; mais on peut observer, α) que la convocation d'Athanase au concile de Césarée a dû naturellement avoir lieu avant le commencement même du concile, β) qu'Athanase n'arriva à Tyr que quelque temps après l'ouverture du concile, et enfin γ) que les trente mois de Sozomène ne sont peut-être qu'un *numerus rotondus* calculé par à peu près.

(3) SOZOM. II, 25 et préliminaire, des lettres festivales et syriaques de S. Athanase, S. 28.

pereur ordonna au censeur d'arrêter l'instruction de cette affaire; il fit savoir à Eusèbe et à ses amis, qui se hâtaient de se rendre à Nicée, d'avoir à rentrer chez eux [1], et il écrivit lui-même à Athanase une lettre qui témoignait de tout son respect pour lui, et dans laquelle il disait qu'il lui était facile de ne pas se laisser tromper par les calomnies des mélétiens, puisque dans l'affaire du calice ils accusaient tantôt Athanase et tantôt Macarius [2]. Lorsque la nouvelle s'était répandue qu'Arsénius était encore en vie, le moine Pinnès du couvent de Ptémencyrcis avait écrit à l'évêque Jean Archaph pour lui conseiller de se désister de son accusation contre Athanase [3]. L'évêque des mélétiens comprit qu'il était en effet plus prudent de revenir sur ses pas, et il écrivit une lettre à l'empereur pour lui témoigner le vif désir où il était de se réconcilier avec Athanase; c'était du moins ce qu'il disait. L'empereur lui répondit par des éloges au sujet de ces bienveillantes dispositions [4]. Mais au bout d'un an ou de dix-huit mois, il arriva ce que l'on pouvait prévoir. Les eusébiens excitèrent de nouveau les mélétiens à formuler des accusations contre S. Athanase. Les eusébiens avaient déjà représenté plusieurs fois à Constantin qu'il était nécessaire de réunir un grand synode pour rétablir la paix dans l'Église et pour en finir avec les divisions; ils trouvèrent une occasion de renouveler leurs instances lorsque, pour célébrer dignement ses *tricennalia*, Constantin décida qu'il assisterait avec un grand nombre d'évêques à la consécration de la nouvelle église du Saint-Sépulcre, qu'il venait de faire bâtir à Jérusalem. « Combien plus imposante sera cette cérémonie, disaient les eusébiens, si avant de la faire on peut parvenir à mettre l'union parmi les évêques, et si surtout on peut mettre fin aux différends qui agitent les Églises d'Égypte. » Ces perfides suggestions s'accordaient trop bien avec le vif désir qu'avait Constantin de rétablir l'unité de dogme et de discipline, pour qu'il ne se laissât pas gagner par elles; aussi ordonna-t-il aux évêques de se réunir en synode à Tyr, pour venir ensuite, toute discussion terminée, à la grande fête de la consécration de l'église du Saint-Sépulcre.

(1) Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 65.
(2) Cette lettre se trouve dans S. Athanase, l. c. c. 68.
(3) Athanas. l. c. c. 67.
(4) Voyez cette lettre de l'empereur à Jean Archaph dans S. Athanas. l. c. c. 70.

§ 49.

SYNODE DE TYR EN 335 [1].

Eusèbe rapporte que Constantin convoqua lui-même à ce synode les évêques d'Egypte, de Libye, d'Asie et d'Europe. Il lui donna pour protecteur le consulaire Denys, et aussitôt après l'ouverture des sessions, lorsque même tous les évêques n'étaient pas encore arrivés, il adressa aux Pères du concile les plus pressantes exhortations pour les engager à en finir avec leurs différends [2]. Abstraction faite des Egyptiens, le concile comptait environ soixante évêques [3]; il fut facile, dès l'ouverture, de voir que les eusébiens allaient avoir la haute main dans l'assemblée, car leur parti y était représenté par les deux Eusèbe de Nicomédie et de Césarée, par Theognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Macédonius de Mopsueste, Ursace de Singidunum, Valens de Mursie, Théodore d'Héraclée [4], Patrophile de Scythopolis et par plusieurs autres. Les quelques hommes modérés que comptait l'assemblée, Maxime de Jérusalem, Alexandre de Thessalonique et Marcel d'Ancyre, ne pouvaient guère espérer d'avoir quelque influence sur la conduite des affaires [5].

Athanase refusa au commencement d'accepter les eusébiens comme juges de ce qui le concernait, par la raison, très-plausible en effet, que les eusébiens étant hérétiques, ils étaient aussi par le fait même ses ennemis [6]; mais l'empereur força Athanase de comparaître au synode [7]. On se demande comment Constantin, qui l'année précédente parlait encore de l'évêque

---

(1) Le préliminaire des lettres festivales et syriaques de S. Athanase (éd. Larsow) place (S. 28) le synode de Tyr en 336 et non pas en 335, comme on le fait ordinairement.

(2) Euseb. *Vita Constantini*, lib. IV, c. 40-42. Elle est insérée dans la *Collection des Conciles* de Mansi, t. II, p. 1139 sqq. et dans Hard. t. I p. 539; on trouvera aussi dans ces collections tous les documents originaux qui ont trait au concile de Tyr; ce sont ces documents, et en particulier l'*Apologia Athanasii*, que nous avons continuellement mis à contribution pour écrire l'histoire de ce concile de Tyr.

(3) Socrat. I, 28.

(4) Cf. Athanas. *Apolog. c. Arianos*, c. 73, 74, 77.

(5) Athanas. l. c. c. 80.— Sozom. II, 33.— Rufin, I (X), 16.

(6) Athanas. l. c. c. 71.

(7) *Ibid.* c. 72. L'avant-propos des lettres festivales et syriaques de S. Athanase (édit. Larsow 1852) rapporte (S. 28) qu'Athanase partit d'Alexandrie pour Tyr le 17 épiphi (11 juillet) 326. C'est une erreur de près d'une année. Cf. *Tübinger theol. Quartalschr.* 1853. Heft 1, S. 163 f.

d'Alexandrie en termes si flatteurs, avait si subitement changé de sentiment et se montrait maintenant si malveillant. Voici peut-être l'explication de ce changement. Après être ainsi sorti vainqueur de toutes les attaques imaginées contre lui, Athanase avait plus que jamais senti le besoin de mettre fin aux discordes qui avaient agité l'Egypte et qui l'agitaient encore, et il chercha les moyens de faire rentrer dans le giron de l'Église et dans la foi de Nicée les restes des mélétiens et des ariens. L'entreprise paraissait d'autant moins impossible alors que les mélétiens avaient solennellement promis à Nicée de se conformer aux canons dogmatiques émis par le concile, et quant aux ariens ils ne formaient pas encore une secte à part, ayant un service divin particulier [1]. Athanase trouva cependant des difficultés graves quand il voulut mettre la main à l'œuvre; il eut à compter avec l'obstination et la méchanceté de plusieurs, et pour en avoir raison il déploya de la sévérité et se servit du bras séculier pour punir les plus récalcitrants. Que S. Athanase ait été obligé d'en venir à ces mesures de rigueur, c'est ce que prouvent les nombreuses réclamations de ses adversaires, surtout des mélétiens au concile de Tyr; ils se plaignent très-vivement que, sur ses réclamations et à cause de lui, ils ont été condamnés par l'autorité civile à de dures peines, à la prison, à des châtiments corporels, etc. [2]. Mais il faut bien aussi reconnaître qu'Athanase avait affaire à des hommes véritablement incorrigibles et ingouvernables; c'est ce que l'on voit, par exemple, pour ce qui concerne Callinique, évêque de Pélusium. Callinique racontait partout la fable de l'irrégularité qui aurait présidé à l'élection de S. Athanase pour le siége d'Alexandrie. Il imagina contre son métropolitain une telle série d'intrigues, que celui-ci se vit forcé de le déposer; Callinique ne manqua pas de crier aussitôt à l'arbitraire et à l'injustice [3]. Ces diverses mesures occasionnèrent des rumeurs dont on ne manqua pas d'entretenir Constantin, qui, au dire de son panégyriste lui-même [4], était crédule et facile à changer. On lui insinua que cette raideur allait achever de tout brouiller dans les affaires de l'Église d'Egypte. Or, aux yeux de l'empereur, le crime le plus irrémissible, rapporte

(1) Sozom. II, 32.
(2) Sozom. II, 25.
(3) Sozom. II, 25
(4) Euseb. *Vita Const.* IV, 54.

Sozomène [1], était de vouloir troubler la paix de l'Église. Quant aux eusébiens, ils étaient amenés par leurs doctrines à ne pas faire grand cas de la théologie de S. Athanase, à la supposer entachée de sabellianisme, empreinte d'exagération même vis-à-vis de la foi de Nicée, et à ne voir que de l'intolérance sans raison d'être dans le refus d'Athanase de recevoir les ariens à la communion ecclésiastique. Baronius ajoute [2] que les eusébiens avaient assuré à l'empereur qu'Arsenius était bien mort, que les prétendues nouvelles qu'on avait données sur lui étaient fausses. Il faut dire cependant que rien dans les documents originaux ne vient à l'appui de cette assertion de Baronius; mais, quoi qu'il en soit de cette particularité, il est certain que S. Athanase dut faire taire ses répugnances et se rendre au concile de Tyr. Appréciant toute la gravité de la situation dans laquelle il se trouvait, Athanase amena avec lui à Tyr quarante-huit évêques de ses suffragants [3], pour que, avec leur secours, il pût tenir le plus possible en échec les eusébiens présents au synode [4]. Le prêtre d'Athanase, Macarius, fut amené à Tyr chargé de chaînes, toujours sous le prétexte qu'il avait brisé le calice d'Ischyras [5]. Celui-ci avait fait, il est vrai, ses excuses à S. Athanase, mais n'avait cependant pas été reçu à la communion ecclésiastique [6]. Le désir de se venger le porta à se joindre de nouveau aux ennemis d'Athanase, et il faut dire aussi que, pour l'y décider, les eusébiens lui avaient promis de le faire évêque [7].

Les rôles furent très-bien distribués dans le concile de Tyr: les mélétiens se posèrent en accusateurs, et les eusébiens se réservèrent l'office de juges ; la présidence fut déférée à Eusèbe l'historien, qui déjà depuis longtemps était irrité contre les Égyptiens et en particularités contre S. Athanase [8]. Lorsque l'évêque égyptien Potamon, qui avait perdu un œil dans la persécution de Maximien, aperçut Eusèbe assis à la place du président, il lui cria :

---

(1) SOZOM. II, 31.
(2) BARON. *Annales ad ann.* 334, n. 4.
(3) Voyez leurs noms dans S. Athanas. *Apologia contra Arianos*. c. 79.
(4) On fit plus tard de cette préoccupation un grief d'accusation contre S. Athanase. Voyez plus loin.
(5) ATHANAS. l. c. c. 71.
(6) ATHANAS. l. c. c. 74.
(7) *Ibid.* c. 85.
(8) Cf. la fin de la lettre des évêques égyptiens dans S. Athanas. l. c. c. 77 ; Eusèbe trahit lui-même dans ses ouvrages (*Vita Const.* IV, 41) son impartialité vis-à-vis des Egyptiens orthodoxes.

« C'est toi, Eusèbe, qui es assis à cette place, et c'est Athanase, qui est innocent, qui va être jugé par toi! Est-ce que cela est supportable? Et puis, dis-moi, n'étais-tu pas en même temps que moi en prison durant la persécution? Moi, j'ai perdu un œil pour rendre témoignage à la vérité, toi tu n'as souffert dans aucune partie de ton corps. Comment donc as-tu pu sortir de prison, si ce n'est en promettant ou en faisant devant les persécuteurs quelque chose de contraire à tes devoirs? » Tel est l'incident que nous trouvons relaté dans S. Epiphane [1]. Athanase et les autres historiens ne disent pas un mot de cette anecdote; dans tous les cas, Potamon n'a émis qu'un soupçon, et ce soupçon même n'était pas fondé; aussi serions-nous assez porté à croire que le fait tel que S. Epiphane le rapporte n'est que le souvenir un peu altéré d'une autre anecdote racontée par Rufin. Rufin[2] dit que lors du concile de Tyr l'évêque égyptien Paphnuce, ayant vu assis avec les eusébiens Maxime de Jérusalem qui n'était cependant pas eusébien, lui adressa ces paroles : « Est-ce bien toi, ô Maxime, toi qui as perdu avec moi un œil dans la persécution et qui as acquis par là des droits à jouir un jour de la lumière céleste, est-ce bien toi que je vois dans l'assemblée des méchants? » On voit que l'anecdote de Rufin est plus vraisemblable que celle de S. Epiphane, et que l'une et l'autre ont entre elles une analogie assez visible.

L'évêque mélétien Callinique et Ischyras [3] commencèrent à émettre leurs accusations contre S. Athanase. Ischyras prétendit de nouveau qu'Athanase avait brisé son calice, renversé l'autel[4], qu'il l'avait fait mettre lui-même en prison et qu'il l'avait calomnié auprès du préfet d'Égypte. Callinique, auparavant évêque catholique de Pelusium, se plaignit de ce qu'il avait été injustement déposé par Athanase. Le seul motif de cette déposition était, disait-il, d'avoir refusé de communiquer avec Athanase jusqu'à ce qu'il se fût justifié au sujet de l'affaire du calice. D'autres évêques mélétiens se plaignirent ensuite d'avoir été maltraités par la faute d'Athanase; tous attaquèrent la valeur de son

---

(1) Hær. 68. 7.
(2) Rufin, I, 17.
(3) Sozomène (II, 25) l'appelle *Ischyrion*.
(4) Sozomène (II, 25), parle d'un siége épiscopal, au lieu d'un autel; mais nous savons qu'Ischyras ne se donnait que la qualité de prêtre il ne pouvait donc avoir un siége épiscopal dans son *sacrarium*; du reste S. Athanase, qui est bien ici le meilleur témoin à invoquer, ne parle dans son *Apologia* que d'une table d'autel (τράπεζα) Cf. v. g. c. 74, le discours.

élection au siége d'Alexandrie; on lut le fragment d'une lettre qui venait d'Alexandrie et dans laquelle on déclarait « qu'Athanase était seul responsable si, en Égypte, personne ne voulait se réunir à l'Église[1]. Nous n'avons pas de données sur ce que S. Athanase répondit à ses adversaires. Lui-même fait à peine mention de ces attaques[2]. Sozomène dit seulement que » sur quelques points, Athanase se justifia immédiatement; pour d'autres chefs d'accusation, il demanda du temps afin de pouvoir réunir ses preuves. »

On commença aussi à réveiller l'affaire d'Arsénius, dans l'espoir qu'Athanase ne pourrait pas prouver qu'il vivait encore. Les ennemis d'Athanase ne savaient plus eux-mêmes ce qu'Arsenius était devenu et où il était caché; ils étaient surtout bien loin de se douter qu'Arsénius était en ce moment au pouvoir d'Athanase. Sans rien dire aux mélétiens, qui sans cela auraient certainement entravé son projet, Arsénius était venu à Tyr, poussé par la curiosité et par le désir de voir ce qui allait se passer au concile. Arsénius fut reconnu, et quelqu'un déclara dans une auberge « que l'Arsénius que l'on croyait mort était caché à Tyr dans telle maison. » Un domestique d'Archélaüs, personnage consulaire, entendit par hasard ces paroles et les rapporta à son maître. Archélaüs fit saisir le prétendu mort. Arsénius voulut au commencement tout nier, mais il fut très-bien reconnu par Paul, évêque de Tyr, qui autrefois avait eu avec lui des relations. Archélaüs fit alors prévenir Athanase de ce qui se passait[3]. Arsénius écrivit aussi de son côté à Athanase pour l'assurer qu'il se détachait complétement du parti des mélétiens[4]. Les mélétiens, ne sachant rien de tout cela, déclarèrent de nouveau devant le synode qu'Athanase avait tué Arsénius, et ils

(1) Sozom. II, 25.
(2) Athanas. l. c. c. 72.
(3) Socrat. I, 29.
(4) Athanas. *Apol. c. Arian.* Divers documents. Socrat. I, 29. Theodoret, *Hist. eccl.* I, 30, et Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 72, prouvent que c'est bien à ce moment qu'Arsénius fut retrouvé et qu'il écrivit à S. Athanase; mais comme S. Athanase a inséré par anticipation la lettre d'Arsène dans le chapitre 69, les bénédictins de Saint-Maur, se laissant guider par cette indication, ont placé par erreur la réapparition d'Arsénius en 333. (*Vita S. Athanas.* p. XXIV éd. Patav.) Il est bien plus probable que l'évêque Arsène n'a été retrouvé que peu de temps avant le concile, puisqu'au moment du concile les adversaires de S. Athanase ne savaient encore rien de cet incident. Le pape Jules atteste (Athanas. *Apol. c. Arianos*, c. 27) qu'Arsène fut par la suite un ami dévoué d'Athanase.

en donnèrent pour preuve la fameuse main qu'ils avaient apportée dans un petit coffre en bois et qu'ils eurent soin de montrer au synode. Athanase demanda alors à plusieurs de ceux qui assistaient à la séance s'ils avaient connu Arsénius et s'ils pourraient le reconnaître. Sur leur réponse affirmative, il introduisit dans l'assemblée le prétendu mort et il lui releva les deux pans de son manteau pour que tout le concile pût voir qu'il avait bien encore ses deux mains[1]. L'impression que cette apparition produisit est diversement racontée par les historiens ; Socrate dit que l'évêque Jean Archaph, qui avait imaginé toute l'intrigue, prit aussitôt la fuite[2]; d'après Théodoret[3], on accusa Athanase de magie; enfin, d'après Sozomène[4], les ennemis d'Athanase auraient imaginé de nouveaux mensonges pour couvrir leur défaite, Athanase avait, dirent-ils, mis le feu à la maison d'Arsénius, et il l'avait fait retenir dans la maison incendiée pour qu'il y pérît; mais Arsène, paraissait-il maintenant, était parvenu à se sauver par une fenêtre; comme on n'avait rien su de son évasion, et comme il n'avait pas donné signe de vie depuis l'incendie, on en avait conclu, et non sans quelque raison, qu'Athanase avait réussi à le faire brûler.

Tous les historiens sont du reste unanimes à dire que lorsque Arsénius parut aux regards de tous dans l'assemblée, il s'éleva un épouvantable tumulte; au lieu de rougir de leurs impostures, les ennemis d'Athanase jetèrent les hauts cris, et la vie du grand archevêque d'Alexandrie fut même un instant en danger.

Si Rufin[5] et Théodoret[6] ont bien suivi dans leurs récits l'ordre chronologique, il a dû y avoir encore une autre accusation contre Athanase avant l'affaire d'Arsénius. On introduisit dans le concile une femme qui déclara qu'Athanase ayant été chez elle en visite, était entrée subitement dans sa chambre pendant la nuit et qu'il lui avait fait violence. Athanase fut ensuite appelé dans l'assemblée pour répondre à cette accusation; Athanase entra suivi d'un de ses prêtres nommé Timothée, qui, sur la recommandation que lui en avait faite Athanase, dit à cette femme : « Est-il bien vrai que j'aie été en visite chez toi et que je t'aie fait

---

(1) THEODOR, *Hist. eccl.* I, 30.— SOCRAT. I, 29 sq.— SOZOM. II, 25.
(2) SOCRAT. I, 30.
(3) THEODOR. *Hist. eccl.* I, 30.
(4) SOZOM. II, 25.
(5) RUF. I, 17.
(6) THEOD. I, 30.

violence? » Elle affirma que c'était vrai, mais comme elle prouvait par là qu'elle ne connaissait même pas Athanase, puisqu'elle avait pris Timothée pour lui, l'accusation tomba d'elle-même, à la honte de ceux qui l'avaient portée. Athanase ne voulut cependant pas qu'on en restât là : il demanda qu'on instruisît cette affaire pour savoir qui avait répandu un pareil bruit. Les eusébiens répondirent qu'il fallait avant tout examiner les autres chefs d'accusation[1]. La vérité de tout cet incident n'est pas, il faut l'avouer, complétement établie. S. Athanase n'en dit pas un seul mot, et cependant le récit de ce fait aurait très-bien mis dans tout son jour la perfidie des eusébiens, que S. Athanase s'est plusieurs fois appliqué à dépeindre. Les synodes qui se sont tenus pour ou contre Athanase, après le concile de Tyr, n'en font aucune mention, quoique dans ces synodes on ait plusieurs fois renouvelé toutes les anciennes accusations portées contre Athanase. Socrate garde à cet égard le même silence, et Rufin semble être le seul historien qui ait mis cette anecdote en circulation. Théodoret et Sozomène la lui ont ensuite empruntée[2], et ce dernier la fait suivre de cette remarque : « Les actes du synode ne disent rien de cela ». L'arien Philostorgius raconte bien quelque chose d'analogue à ce qui est rapporté par Rufin, mais avec une variante essentielle; d'après Philostorgius c'est S. Athanase qui invente la calomnie pour accuser Eusèbe de Césarée. Athanase, dit Philostorgius, introduisit dans l'assemblée une femme, qui devant le synode accusa Eusèbe de lui avoir fait violence, mais il fut prouvé ensuite qu'elle ne connaissait même pas Eusèbe[3].

Cette contradiction entre Rufin et Philostorgius porterait à croire que l'un et l'autre parlent d'un fait faux en lui-même; mais, abstraction faite de cette anecdote, nous savons par les actes du concile que les eusébiens, voyant tous les chefs d'accusation se fondre successivement entre leurs mains, insistèrent plus que jamais pour que l'on instruisît l'affaire d'Ischyras; ils demandèrent qu'une commission nommée par le concile se rendît dans la patrie d'Ischyras, dans la Maréotide, et qu'elle fît un rapport sur le véritable état des choses. Le *comes* Denys, protecteur

---

(1) Rufin, l. c. — Théodoret, l. c.
(2) Sozom. II, 25.
(3) Philostorg. II, 11.

officiel et impérial du synode, approuva cette résolution ; la pensée des eusébiens était, dit S. Athanase [1], de pouvoir en son absence exercer à leur aise leur vengeance contre lui. Athanase jugeait, du reste, tout ce voyage dans la Maréotide comme bien inutile, puisque l'affaire était déjà claire et simple; et, dans tous les cas, c'était un devoir de ne choisir pour former cette commission que des hommes qui n'étaient pas visiblement partiaux comme l'étaient ceux que l'on commençait déjà à désigner. Le *comes* donna raison à Athanase pour ce dernier point [2], et il fut décidé que les membres du synode qui devaient faire partie de la commission seraient choisis en session générale. Mais les eusébiens et les mélétiens ne se conformèrent pas à ce mode légal ; ils s'entendirent pour choisir les adversaires les plus déclarés d'Athanase, ceux-là mêmes qu'il avait récusés, et ensuite ils intriguèrent auprès des autres membres du concile pour que ces choix fussent acceptés par l'assemblée [3]. La commission se composa de Theognis de Nicée, Maris de Chalcédoine, Ursacius, Valens, Macédonius et Théodore [4]. On donna aux députés une escorte militaire et une lettre de recommandation pour le gouverneur de l'Égypte. La commission voulut emmener avec elle Ischyras, l'accusateur de Macarius, tandis que ce dernier resta en prison à Tyr : c'était faire bien clairement connaître qu'elle partait, non pas pour faire un examen sévère et consciencieux, mais pour trouver des preuves en faveur d'Ischyras. En Égypte, elle fut très-bien secondée dans ses intentions peu droites par le préfet Philagrius, ancien chrétien qui avait apostasié pour se faire païen; aussi les députés osèrent-ils bien récuser les témoignages des prêtres d'Alexandrie et de la Maréotide, qui avaient été témoins oculaires dans l'affaire d'Ischyras; ils ne voulurent même pas permettre que ces clercs assistassent aux recherches qui furent faites et à la rédaction des protocoles; mais en revanche ils admirent à déposer des juifs, des païens et des catéchumènes qui ne pouvaient être bien renseignés, puisqu'il s'agissait d'un fait qui s'était passé dans le *sacrarium*, par conséquent dans un endroit où ils ne pouvaient entrer. Ils déposèrent donc sur des

(1) *Apolog. c. Arianos*, c. 72.
(2) ATHANAS. l. c. c. 72.
(3) Cf. dans S. ATHANAS. l. c. c. 80, la lettre de l'évêque Alexandre de Thessalonique, et dans le même ouvrage, c. 77, celle des évêques égyptiens.
(4) Voyez plus haut le commencement du § 49.

choses qu'ils n'avaient pas vues, qui avaient eu lieu dans le *presbyterium*, où ils n'avaient jamais pénétré; aussi ne faut-il pas s'étonner si leurs dépositions se contredirent si souvent entre elles [1].

Le clergé d'Alexandrie et de la Maréotide protesta contre des procédés entachés d'une telle illégalité; il envoya ses protestations aux députés eux-mêmes, au concile de Tyr, au préfet d'Égypte et à un autre fonctionnaire impérial [2]. Les clercs de la Maréotide déclarèrent en particulier qu' « Ischyras n'avait jamais été prêtre. Il s'était, il est vrai, vanté d'avoir reçu de Colluthus l'ordination sacerdotale [3]; mais Colluthus, n'ayant jamais été évêque, n'avait jamais pu ordonner des prêtres. Dans tous les cas Ischyras avait été déjà déposé de son prétendu sacerdoce dans un synode auquel assistait Osius (avant donc le concile de Nicée), et on l'avait relégué dans la communion laïque. Ischyras n'avait jamais eu une église dans la Maréotide, et Athanase ni quelqu'un des siens n'avait brisé un calice d'Ischyras ou renversé son autel. Eux-mêmes, les clercs de la Maréotide, avaient été présents à la visite d'Athanase, et ils pouvaient affirmer que tout ce qu'Ischyras rapportait était complétement faux, lui-même l'avait du reste déjà avoué. Lorsque les députés du synode de Tyr étaient venus dans la Maréotide, ils avaient bien pu apprécier la valeur des assertions d'Ischyras, mais Théognis et les autres ennemis d'Athanase qui faisaient partie de la commission avaient engagé des parents d'Ischyras et quelques ariomanes (partisans fanatiques d'Arius) à faire des dépositions qu'ils pussent ensuite utiliser. Le préfet Philagrius s'était prêté à toutes ces machinations; il avait par les menaces et par la force brutale empêché qu'on ne connût la vérité, il avait au contraire soudoyé de faux témoins [4]. »

Les évêques égyptiens qui assistaient au synode de Tyr dénoncèrent aussi la conduite des eusébiens dans un écrit adressé à tout le concile; ils prouvèrent que les eusébiens conspiraient contre Athanase, qu'ils avaient choisi de la manière la plus inique les membres de la commission, etc., et ils adjurèrent les autres membres de l'assemblée synodale de ne pas faire cause

(1) ATHAN. l. c. c. 72, 83.
(2) Dans ATHAN. l. c. c. 73, 75.
(3) Ce Colluthus était un ancien schismatique d'Alexandrie.
(4) Les deux lettres du clergé de la Maréotide sont dans S. Athanas. l. c. c. 74, 75.

commune avec eux [1]. Ils envoyèrent aussi au *comes* Denys une lettre conçue dans le même sens [2], et plus tard, dans une autre lettre qu'ils lui écrivirent, ils lui déclarèrent que, vu les intrigues et machinations de leurs ennemis, ils demandaient que l'empereur seul eût à juger sur leurs différends. Ils firent dans le synode même la même déclaration [3]. Lorsque cet incident se produisit, Alexandre évêque de Thessalonique, l'un des évêques les plus recommandables du concile, se décida à donner connaissance au *comes* de toutes les illégalités dont les eusébiens s'étaient rendus coupables, pour qu'il ne se laissât pas entraîner lui-même par eux dans quelque fausse démarche [4], et Denys reconnut si bien la portée des déclarations qu'Alexandre lui avait faites, qu'aussitôt après il expédia aux commissaires qui étaient dans la Maréotide les recommandations les plus sévères, pour qu'ils apportassent dans leur enquête le souci le plus scrupuleux de connaître la vérité [5].

Athanase en vint cependant à ne plus avoir aucun espoir dans la tournure que les affaires allaient prendre avec un synode ainsi composé, et il se retira pour empêcher par son absence que toute cette procédure fût poussée plus loin. On sait bien, dit-il, que la décision d'un seul parti ne saurait avoir force de loi [6]. Mais les euséleiens ne se regardaient pas comme un parti, ils continuèrent à se poser en juges, et lorsque la commission revint de la Maréotide avec ses protocles et ses renseignements faux [7], le synode prononça la déposition d'Athanase et lui défendit de retourner à Alexandrie, pour qu'il ne pût pas y susciter de nouveaux troubles. On admit à la communion ecclésiastique, comme ayant été injustement persécutés par S. Athanase, l'évêque mélétien Jean Archaph et ses partisans, et on leur rendit les charges qu'ils avaient occupées. Le synode ne rougit même pas de récompenser Ischyras, pour les services qu'il avait rendus,

(1) Dans Athanas. l. c. c. 77.
(2) Dans Athanas. l. c. c. 78.
(3) Dans Athanas. l. c. c. 79.
(4) Dans Athanas. l. c. c. 80.
(5) Voyez sa lettre dans Athanas. l. c. c. 81.
(6) *Apologia c. Arian.* c. 82.
(7) Les eusébiens ne voulaient pas, et pour bonne raison, que ces protocoles fussent connus du public, de peur qu'Athanase ne vînt lui aussi à en avoir connaissance; aussi furent-ils fort embarrassés lorsque plus tard le pape Jules les communiqua à Athanase (Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 83).

en le nommant du petit bien qu'il possédait dans la Maréotide [1] et en obtenant de l'empereur qu'il lui laissât bâtir une église en cet endroit. Les membres du synode ne se contentèrent pas de donner connaissance de toutes leurs décisions à l'empereur; ils envoyèrent aussi une lettre encyclique à tous les évêques : Les évêques devaient, disaient-ils, rompre toute relation avec Athanase, car il avait été convaincu de plusieurs crimes, et lorsqu'on allait le convaincre encore de plusieurs autres forfaits, il avait pris la fuite, mettant ainsi sa culpabilité à découvert. Ils s'étaient vus forcés de le condamner, parce que 1° l'année précédente il n'avait pas voulu comparaître au synode de Césarée, on l'avait attendu en vain pendant longtemps; 2° ou parce qu'il était venu au concile de Tyr accompagné d'un si grand nombre d'évêques qu'il avait pu avec eux soulever des troubles; il n'avait pas daigné répondre aux accusations portées contre lui; il avait attaqué l'honneur de quelques évêques, et il n'écoutait pas lorsqu'on l'interrogeait. Enfin il était devenu très-évident, par suite des rapports faits par Théognis, Maris et par ceux qui avaient été envoyés dans la Maréotide, que le calice d'Ischyras avait été brisé [1]. D'après Socrate [2], le concile aurait à deux reprises porté une sentence contre Athanase, il l'aurait anathématisé aussitôt après sa fuite et il l'aurait déposé après le retour de la commission envoyée dans la Maréotide.

§ 50.

SYNODE DE JÉRUSALEM EN 335.

Ces mesures étaient à peine prises, que l'empereur ordonna aux évêques de se rendre à Jérusalem pour y assister, en compagnie de beaucoup d'autres évêques, à la consécration de l'église du Saint-Sépulcre [3]. L'historien Eusèbe raconte en grand détail et avec une joie sensible les solemnités qui eurent lieu, et il s'efforce de prouver que le concile qui se tint à cette occasion à Jérusalem peut marcher de pair avec le concile de Nicée. Ce ne serait alors que parce qu'il fut l'antithèse à peu près exacte du

(1) C'était auparavant une dépendance de l'archévêché d'Alexandrie.
(2) Sozom. II, 25.— Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 85.
(3) Socrate, I, 32.
(4) Euseb. *Vita Constant.* IV, 43 sqq. — Socrat. I, 33.— Sozom. II, 26.— Théodoret, I, 31.

grand concile œcuménique : car les eusébiens, interrogés par l'empereur sur la valeur de la profession de foi émise quelque temps auparavant par Arius, répondirent que la profession était suffisante et orthodoxe ; ils décretèrent solennellement que les ariens devaient être admis à la communion, et ils donnèrent connaissance de ces décisions à tous les évêques et à tous les clercs, surtout à ceux de l'Egypte, pour que l'exemple d'une tolérance si singulière fût imitée partout [1]. Athanase étant vaincu, on pouvait croire que le principal obstacle à l'admission des ariens était écarté et que le moment était venu de faire pénétrer dans l'Église les idées ariennes. Pour rendre la victoire plus complète, les eusébiens commencèrent à Jérusalem le procès de Marcel d'Ancyre, qui s'était montré, comme Athanase, l'énergique adversaire de l'arianisme ; il avait protesté contre la déposition de S. Athanase, et son refus de prendre part au synode de Jérusalem avait achevé d'exaspérer contre lui les eusébiens. Mais sur ces entrefaites arriva un ordre de l'empereur, qui enjoignait à tous les évêques qui avaient assisté au concile de Tyr de se rendre immédiatement à Constantinople; il fallut remettre à plus tard la procédure contre Marcel [2].

§ 51.

SYNODE DE CONSTANTINOPLE EN 335. PREMIER EXIL D'ATHANASE, DÉPOSITION DE MARCEL D'ANCYRE, MORT D'ARIUS.

De Tyr, S. Athanase s'était rendu à Constantinople [3], et il se plaça en un endroit où l'empereur devait passer, afin de pouvoir lui adresser la parole. Constantin ne reconnut pas d'abord Athanase, et quand il sut qui il était, il ne voulait pas l'écouter, tant on lui avait représenté que l'évêque d'Alexandrie était la cause de tous les troubles qui agitaient l'Egypte. Mais Athanase déclara avec fermeté qu'il venait demander à l'empereur d'appeler auprès de lui les évêques du concile de Tyr, pour que devant ces évêques, lui, Athanase, pût faire connaître à l'empereur l'injus-

(1) ATHANAS. *Apolog. c. Arianos.* c. 84 ; *de Synodis Arim. et Seleuc.* c. 21, 22 (t. I, p. II, p. 586 ed. Patav.) — RUFIN, I (X), 11. — SOZOM, II, 27.
(2) SOCRAT. I, 36.
(3) L'avant-propos des lettres festivales et syriaques de S. Athanase (S. 28) dit qu'il arriva le 2 d'athyr (c. a. d. le 29 octobre) 336 à Constantinople ; c'est encore une erreur d'un an.

tice qui lui était faite [1]. Cette demande ne déplut pas à Constantin, et il manda en effet à tous les évêques qui avaient été au concile de Tyr de se rendre immédiatement à Constantinople; il exprima aussi dans cette occasion toute la peine que lui causaient ces dissensions et tout le zèle dont il était lui-même animé pour la cause de l'Église [2].

Les eusébiens furent assez prudents pour ne pas laisser venir à Constantinople tous les évêques qui avaient assisté au concile de Tyr [3] : car plusieurs de ces évêques n'avaient pas approuvé la manière dont on s'était conduit vis-à-vis de S. Athanase [4]. Ils donnèrent à entendre que la lettre de l'empereur ne présageait rien de bien favorable; aussi plusieurs évêques, intimidés par ces bruits adroitement répandus, prirent le chemin de leurs églises au lieu d'aller à Constantinople [5]. Mais en revanche l'élite du parti des eusébiens se rendit au grand complet à Constantinople: c'étaient les deux Eusèbe, Théognis, Maris, Patrophile, Ursace et Valens; ces évêques arrivèrent auprès de Constantin avec une toute nouvelle accusation contre Athanase : il avait, assuraient-ils, menacé d'empêcher le transport annuel des blés d'Alexandrie à Constantinople [6]. L'affaire du calice et celle d'Arsénius furent, au témoignage d'Athanase lui-même, de Théodoret et de Socrate,

---

(1) Noel Alexandre a écrit toute une dissertation (*Hist. eccl.* secl. IV. diss. XXI) pour prouver qu'Athanase avait eu raison d'en appeler à l'empereur, et pour établir en thèse générale que dans des cas analogues, par conséquent quand il ne s'agit pas d'affaires purement ecclésiastiques, lorsque les juges ecclésiastiques rendaient une injuste sentence, il était permis d'en appeler *ab abusu* à l'autorité impériale. Les censeurs romains n'acceptèrent pas cette doctrine, et Roncaglia écrivit pour la réfuter une dissertation sur le *recursus ab abusu*; dans les éditions de l'histoire de Noël Alexandre qui ont suivi, la dissertation de Roncaglia est jointe ordinairement à celle de Noël Alexandre. Roncaglia traite ainsi la question historique pour le fait de S. Athanase : « Athanase, dit-il, n'en a pas appelé d'un juge compétent, il n'y a donc pas eu d'appellation proprement dite; il a simplement réclamé la protection impériale contre un parti qui abusait lui-même de la faveur de l'empereur pour commettre une injustice. Ce qui prouve encore qu'il n'y a pas eu d'appellation, c'est qu'Athanase n'avait pas attendu la décision du concile de Tyr pour venir trouver l'empereur.

(2) Athanas. l. c. c. 86. — Sozom. II, 28. — Il ne paraît pas cependant que Constantin ait désapprouvé les décisions du synode de Tyr; il parla même avec éloge de ce synode lorsque peu après les Alexandrins lui demandèrent le retour de S. Athanase. (Sozom. II, 31.)

(3) Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 87.

(4) Voyez la conclusion de Sozomène, II, 25.

(5) Socrat., I, 35.— Sozom. II, 28.

(6) Socrat. I, 35. — Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 87. — Théodoret, *Hist. eccl.* I, 31.

laissée de côté. Sozomène dit au contraire [1] qu'elles furent encore cette fois remises en question et que les eusébiens parvinrent à tromper sur ce point la bonne foi de l'empereur. Quoi qu'il en soit, il est certain que, sans entendre la défense d'Athanase, l'empereur l'exila à Trèves, dans les Gaules. Ce fut surtout l'accusation au sujet du transport des blés à Constantinople qui, dit Athanase, ayant mis l'empereur dans une grande colère, amena contre lui cette mesure de rigueur. Les évêques égyptiens ajoutent à cela qu'Athanase avait cherché à démontrer à l'empereur qu'une telle accusation était insoutenable en elle-même, qu'il ne pouvait être en son pouvoir d'arrêter le transport des blés à Constantinople, mais qu'Eusèbe (de Nicomédie) avait soutenu l'accusation en donnant pour preuve les richesses et la grande influence d'Athanase [2]. Sozomène donne aussi une explication qui, au fond, paraît assez logique et assez en harmonie avec le rôle que Constantin a joué dans l'histoire de l'arianisme. Constantin, dit-il, se persuada que l'exil d'Athanase allait lui permettre de rétablir promptement la paix dans l'Église. Plus tard, Constantin le jeune émit l'opinion qu'en exilant Athanase, son père n'avait eu en vue que de l'arracher à ses ennemis, qu'il n'avait pas eu l'intention de le punir ou de le condamner [3]. Le fils de Constantin ne parlait probablement ainsi que par respect pour la mémoire de son père, mais il paraît cependant que S. Athanase lui-même a ajouté quelque foi à cette opinion [4]. Nous voyons aussi que l'empereur ne voulut pas accéder à la demande que lui faisaient les eusébiens de nommer un autre évêque à Alexandrie, et que le fils de l'empereur Constantin le jeune qui résidait à Trèves reçut l'illustre exilé de la manière la plus bienveillante, et qu'il lui procura tout ce qui lui était nécessaire [5].

Les évêques eusébiens venus à Constantinople y tinrent un synode, dans lequel ils reprirent la procédure commencée contre

---

(1) Sozom. II, 28.

(2) Cette sentence fut portée, d'après l'opinion commune, à la fin de l'année 335. D'après l'avant-propos des lettres pascales et syriaques de S. Athanase (Larsow, S. 28), ce n'aurait été que le 10 d'athyr (6 novembre) 336. Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 9.

(3) Dans Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 87.

(4) Athanas. *Historia Arian. ad monachos*, c. 50.

(5) Athanas. *Historia Arian.* l. c. et *Apologia c. Arianos*, c. 29, 87.

Marcel d'Ancyre; ils l'accusèrent d'avoir manqué d'égards envers l'empereur, en refusant de venir assister à la consécration de l'église de Jérusalem, et de plus de s'être rendu coupable d'hérésie. Dans un écrit assez considérable, Marcel avait voulu défendre la foi orthodoxe contre le sophiste arien Asterius de Cappadoce, de même que contre les eusébiens; mais malheureusement il n'avait réussi qu'à donner à ses adversaires l'occasion et le motif de l'accuser lui-même d'hérésie. Marcel fit comme Athanase : il en appela à l'empereur et lui envoya un mémoire justificatif; mais il n'en fut pas moins déposé par le synode, qui enjoignit à tous les évêques de la province de Marcel (la Galatie) de détruire le livre qu'il avait composé [1].

Il n'est pas facile de porter sur Marcel un jugement impartial. Nous verrons plus tard que le concile de Sardique jugea qu'il avait été injustement déposé et lui rendit son évêché. A cette même époque, Athanase et Jules évêque de Rome étaient aussi pour lui; mais plus tard les opinions changèrent, surtout lorsque l'évêque de Sirmium Photinus, élève de Marcel, eut été convaincu d'hérésie; et S. Athanase lui-même ne voulut pas donner une réponse catégorique, lorsque S. Epiphane le questionna au sujet de l'orthodoxie de Marcel [2]. D'après S. Hilaire, il paraîtrait même qu'avant 349 Athanase avait rompu toute communion ecclésiastique avec Marcel [3]. D'autres Pères de l'Église, en particulier S. Hilaire, S. Basile le Grand et S. Jean Chrysostome, de même que de grands théologiens, Petau par exemple [4], s'expriment sur Marcel d'Ancyre d'une manière sévère et défavorable. Tillemont est plutôt contre lui; Baronius n'ose pas non plus se décider en sa faveur [5]. Par contre, Noël Alexandre [6], Monfaucon [7], et à notre époque Mœhler [8], ont défendu l'orthodoxie de Marcel, disant qu'il n'était coupable que de n'avoir pas toujours su choisir ses expressions; à notre époque aussi Dorner [9] et

---

(1) Socrat. I, 36. — Sozom. II, 33. — Tillem. l. c. t. VII, tit. *Marcel d'Ancyre.*
(2) Epiph. hæres. 72, h.
(3) Hilarii *frag.* II, n. 21, p. 1299, ed. Bened.
(4) Petav. *Dogm. theol.* t. II, lib. I, c. 13.
(5) Tillem. l. c. — Baron. ad ann. 347, n. 55-61.
(6) Sec. iv. Dissert. 30.
(7) *Collectio nova Patrum,* t. II, p. 51, imprimée dans Vogt, *Bibl. hist. hæresiol.* t. I, p. 293.
(8) Athanas. II, 22 ff.
(9) *Lehre von der Person Christi* (Doctrine sur la personne de Jésus-Christ), 2te Aufl. S. 864 ff.

Döllinger [1] ont cru devoir porter sur Marcel d'Ancyre un jugement défavorable, et ont prouvé que dans l'espoir de mieux repousser les attaques des ariens, des semi-ariens et des eusébiens contre la foi de Nicée, Marcel avait réellement émis des opinions hétérodoxes. Les ariens argumentaient toujours ainsi : « Puisque le Logos est engendré, il est inférieur au Père, il ne lui est pas égal sous le rapport de l'éternité.» Au lieu de prouver, comme S. Athanase et d'autres, que cette argumentation était fausse, Marcel fait des concessions : « Ce n'est pas le Logos qui est engendré, répondit-il, c'est le Fils, » et par Fils il entend la réunion du Logos avec l'homme Jésus, c'est-à-dire le Dieu fait homme. Les eusébiens abusaient aussi de ce texte : « Le Fils est une image, » pour conclure contre l'égalité de substance. Marcel adoptait aussi leur raisonnement, croyant les réfuter d'autant mieux en ajoutant que ce n'était pas le Logos qui était cette image, que c'était le Fils (le Dieu fait homme) qui était l'image et qu'elle était proprement formée par cette humanité. De telles opinions l'amenèrent, on le comprend, à conclure « qu'avant l'Incarnation il n'y avait pas de Fils, il n'y avait que le Logos. » Marcel disait encore que « le Logos ne s'était pas *manifesté* hors du Père (il veut éviter l'expression engendré) avant la création du monde. » Avant la création, Dieu se taisait (le Verbe n'existait pas); le Logos, la raison étaient en Dieu, et dans cette raison était la pensée du monde; pour que ce monde arrivât à l'existence, Dieu prononça la parole créatrice, et cette parole a donné une issue au Logos, qui est pour Dieu comme son ἐνέργεια δραστικὴ πράξεως.

Ces conceptions diffèrent certainement du sabellianisme proprement dit, et Marcel a pu, tout en restant fidèle à ses principes, combattre Sabellius; mais elles ont bien aussi avec cette hérésie un certain air de parenté, si nous pouvons nous servir de cette expression, avec ces idées. Marcel n'aurait jamais pu conclure à une hypostase éternelle du Logos; aussi Eusèbe de Césarée a-t-il pu avec raison les attaquer dans ses deux livres contre Marcel et les déclarer entachées de sabellianisme [2]. Ces deux livres d'Eusèbe et les fragments de Marcel lui-même [3],

(1) *Hippolyt.* S. 217.
(2) *Adv. Marcell.* lib. II.; *de eccl. theologia,* lib. III.
(3) *Marcelliana,* ed. Rettberg, 1794.

sont les sources principales à consulter pour connaître les opinions théologiques de l'évêque d'Ancyre [1].

Les évêques du synode de Constantinople, tenu en 335, portèrent sur la doctrine de Marcel une autre accusation, qui au premier abord paraît en opposition avec la première, au rapport de Socrate [2] et de Sozomène [3]. Ils accusèrent Marcel de partager les erreurs de Paul de Samosate; et, en y regardant de plus près, on voit que l'évêque d'Ancyre avait aussi fourni quelque motif pour qu'on l'attaquât dans ce sens. Paul de Samosate était, il est vrai, parti de principes tout différents de ceux de Marcel, mais Marcel arrivait aussi à dénaturer la vraie notion du Dieu fait homme, il lui substituait celle d'un homme appelé Jésus, né d'une manière miraculeuse, et dans lequel le Logos, l'ἐνέργεια δραστικὴ de Dieu, avait habité intérieurement. Ce Logos s'unit avec l'homme, c'est l'action permanente de Dieu sur l'homme. Marcel cherchait à établir une différence entre son homme-Dieu et les autres hommes, et il croyait la mettre suffisamment en relief en disant que « pour les autres hommes l'ἐνέργεια divine restait à l'extérieur, agissait de l'extérieur; pour Jésus, au contraire, l'ἐνέργεια divine était à l'intérieur et agissait de l'intérieur. » C'était là une explication bien insuffisante [4] pour constituer le dogme de l'homme-Dieu. Marcel arriva donc, comme Paul de Samosate, à cette conception d'un homme dans lequel Dieu habite, ou, comme le dit Dorner [5], il aboutit à une sorte d'ébionitisme.

Athanase étant donc vaincu, on songea à réintégrer solennellement Arius dans la communion ecclésiastique, et l'hérésiarque lui-même s'était rendu dans ce but à Alexandrie après le synode de Jérusalem [6]. Ce qui achevait de grandir ses espérances, c'est qu'il voyait que la déposition d'Athanase laissait vacant le siége d'Alexandrie; mais Arius comptait sans le peuple d'Alexandrie, qui, profondément irrité de l'éloignement d'Athanase et de l'arrivée d'Arius, commença à se soulever. L'em-

---

(1) Voyez aussi Klose, *Geschichte und Lehre des Marcellus und Photinus*, (Histoire et enseignement de Marcel et de Photin). Hamb. 1837.

(2) Socrat. I, 36.

(3) Sozom. II, 32.

(4) A la fin du monde par exemple, l'ἐνέργεια divine ne s'unira plus avec l'humanité; il faudrait donc conclure que le Fils et son royaume ne sont pas éternels.

(5) Dorner, a. a. O. S. 873, 880, 990.

(6) Socrat. I, 37. — Sozom. II, 29.

pereur se hâta de faire venir Arius à Constantinople, soit, comme le dit Socrate[1], pour lui demander compte de son retour à Alexandrie, soit parce que les eusébiens avaient calculé qu'Arius étant à Constantinople, il leur serait bien plus facile de le faire réintégrer dans la communion ecclésiastique. Alexandre, évêque de Constantinople, ne parut cependant guère entrer dans leurs vues; aussi se tournèrent-ils du côté de l'empereur. Ils obtinrent qu'Arius lui fût de nouveau présenté, que l'empereur l'interrogeât encore sur sa foi, et qu'il lui fît signer une nouvelle formule orthodoxe. Athanase, qui, par sa lettre *De morte Arii ad Serapionem* [2], nous a laissé les principaux renseignements sur la fin de l'hérésiarque, raconte ce qui suit : Arius affirma par serment à l'empereur que la doctrine pour laquelle il avait été dix ans auparavant retranché de la communion par Alexandre, évêque d'Alexandrie, n'était réellement pas sa doctrine. En le congédiant, Constantin lui dit : « Si ta foi est véritablement orthodoxe, tu as eu raison de prêter serment; si elle est impie, que Dieu te juge à cause de tes serments [3]. » A la suite de cette entrevue, Constantin, poussé par les instances des eusébiens, donna à l'évêque de Constantinople l'ordre de recevoir Arius à la communion de l'Église; et, de leur côté, les eusébiens menacèrent Alexandre de la déposition et de l'exil s'il ne s'inclinait devant la volonté impériale, et ils lui déclarèrent que le lendemain (ce jour-là était en effet un samedi) ils célébreraient, et malgré lui si c'était nécessaire, le service divin en recevant Arius à la communion ecclésiastique. Dans un si grave embarras, l'évêque Alexandre mit tout son espoir dans la prière; il se rendit dans l'église d'Irène, et là s'adressant à Dieu avec supplication : « Faites-moi mourir, disait-il, avant qu'Arius entre dans l'église; ou si vous voulez avoir pitié de votre Église, empêchez ce scandale, pour que l'hérésie n'entre pas avec Arius dans l'église. » Quelques heures après, le soir de ce même samedi [4], Arius traversa la ville ayant à sa suite un grand cortége. Arrivé

(1) Socrate I, 37.

(2) Athanasii *Opp.* t. I, p. 269 sqq. ed. Patav. Athanase était, il est vrai, à Trèves, lorsque ces événements se passaient à Constantinople et lors de la mort d'Arius; mais il fut informé de tout par son prêtre Macaire, qui se trouvait à Constantinople. Athanase a écrit une courte relation de la mort d'Arius dans son *Ep. ad episcopos Ægypti et Libyæ*, c. 19.

(3) Athanas. *De morte Arii*, c. 2.

(4) C'est ce que dit S. Athanase dans son *Epist. ad episcopos Ægypti et*

près du forum de Constantin, un besoin naturel le força à s'écarter. et il mourut subitement d'une rupture dans les intestins, en 336 [1]. Beaucoup regardèrent cette mort comme une punition de Dieu [2]; et il vint en pensée à l'empereur Constantin lui-même qu'Arius avait réellement été un hérétique, qu'il avait juré un faux serment et qu'il en avait été puni par une telle fin [3]; d'après Socrate [4], Constantin aurait même regardé cette mort si inopinée d'Arius comme une confirmation de la vérité de la foi de Nicée [5]. Le spectacle d'une telle mort fit, ajoute S. Athanase, que beaucoup d'ariens se convertirent, d'autres cherchèrent à faire croire qu'Arius était mort par les sortiléges de ses ennemis, d'autres enfin que c'était la joie de se voir vainqueur de tous ses adversaires qui l'avait tué [6]. La place où l'hérésiarque était venu mourir fut pendant longtemps regardée à Constantinople comme un endroit maudit, jusqu'à ce qu'un riche arien acheta du fisc cette maison et en fit construire une autre à la place [7].

Pendant qu'Athanase était en exil à Trèves, les fidèles d'Alexandrie faisaient des prières publiques pour obtenir le retour de l'évêque bien-aimé, et le célèbre patriarche de la vie religieuse, S. Antoine, écrivit aussi plusieurs fois dans ce sens à l'empereur, qui le tenait en très-haute estime. Constantin ne se laissa pas persuader ; il répondit non sans quelque aigreur aux Alexandrins, ordonna aux clercs et aux vierges consacrées à Dieu de se tenir tranquilles et assura qu'il ne consentirait pas à rappeler Athanase, qui n'était qu'un brouillon et qui était condamné par une sentence ecclésiastique; il dit à S. Antoine qu'il n'était pas possible que tant et de si sages évêques eussent porté une injuste sentence, qu'Athanase était impérieux et orgueilleux, qu'il por-

---

Lybiæ, c. 19, t. I, p. I, p. 229, ed. Patav. De même Sozom. II, 29. D'après Rufin, I (X), 12 et 13, Arius ne serait mort que le lendemain dimanche au matin.

(1) Athanas. *De morte Arii*, c. 2, 3. — Socrat. I, 37, 38. — Sozom. II, 29, 30. — Théodoret. *Hist. eccl.* I. 14. — Rufin, I (X), 13. Cf. Tillemont, t. VI, p. 126, ed. Brux. Valch, *Ketzerhist.* (Histoire des hérétiques), II, 500 ff.

(2) Athanas. l. c. c. 4.

(3) Athanas. *Ep. ad episc. Ægypti*, etc. c. 19. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 51.

(4) Socrat. I, 38.

(5) Constantin n'ouvrit cependant pas tout à fait les yeux à la vérité; il ne reconnut pas l'innocence d'Athanase, pas plus que les intrigues et les combinaisons des eusébiens; il continua à croire à leur orthodoxie et à leur zèle pour rétablir la paix dans l'Eglise. (Tillemont, t. VI, p. 127, ed. Brux.).

(6) Athanas. *De morte Arii*, c. 4. — Sozom. II, 29.

(7) Sozom. II, 30. — Socrat. I, 38.

tait la peine de la désunion et de la discorde. Sozomène, qui nous donne ces détails, ajoute[1] : « Les adversaires de S. Athanase lui reprochaient surtout ce dernier point, parce qu'ils savaient qu'aux yeux de Constantin le plus grand crime était de troubler la paix de l'Église. »

A Alexandrie, deux partis se trouvèrent en présence : celui d'Athanase et celui des mélétiens qui avait à sa tête Jean Archaph. Celui-ci, qui voulait devenir évêque d'Alexandrie, entretenait la discorde, la fomentait au besoin. Constantin s'en étant aperçu l'envoya aussi en exil, malgré toutes ses supplications et les explications qu'il voulut fournir [2]; Constantin voulait par-dessus tout défendre qu'une secte se détachât de l'Église universelle, qu'elle se constituât à part et avec un service divin particulier. Aussi, à cette époque, les ariens n'étaient-ils pas encore séparés extérieurement de l'Église, pas plus à Alexandrie qu'ailleurs [3].

La même peine du bannissement vint aussi frapper à la même époque Paul, évêque de Constantinople, qui avait succédé depuis peu à Alexandre, très-avancé en âge. Le parti arien de Constantinople avait voulu faire nommer à sa place le prêtre Macédonius (plus tard à la tête d'une hérésie). N'ayant pu réussir, il parvint à irriter contre le nouvel élu Constantin, qui l'exila dans le Pont [4]. D'après Sozomène, le principal grief qui lui fut reproché était d'avoir été installé sans l'assentiment et la coopération d'Eusèbe de Nicomédie et de Théodore d'Héraclée dans la Thrace, qui prétendaient avoir le droit de sacrer l'évêque de Byzance [5]. On éleva aussi des doutes très-injustes sur la moralité de l'évêque de Constantinople. Socrate et Sozomène se trompent lorsqu'ils font exiler Paul par le successeur de Constantin, ils confondent son premier et son second exil; il vaut mieux suivre sur ce point les données très-précises de S. Athanase, qui était à même d'être bien informé [6].

---

(1) Sozom. II, 31.
(2) Sozom. II, 31.
(3) Sozom. II, 32.
(4) Socrat. II, 6, 7. — Sozom. III, 3. 4.
(5) Valois remarque au sujet de ce passage que l'évêque d'Héraclée seul, et non pas celui de Nicomédie, pouvait avoir cette prétention avant que le siége de Constantinople fût élevé à la dignité de patriarcat.
(6) *Historia Arianorum ad monachos*, c. 7.

§ 52.

BAPTÊME ET MORT DE CONSTANTIN. RETOUR DE S. ATHANASE DE SON PREMIER EXIL.

Constantin tomba malade peu de temps après ; il se sentait indisposé déjà depuis la fête de Pâques 337, et pour se remettre il usa d'abord des bains de Nicomédie et peu après des sources chaudes de Drépanum, qu'il avait appelé Hélénopolis en l'honneur de sa mère. Ce fut dans cette ville que Constantin reçut alors comme catéchumène l'imposition des mains [1]. D'Hélénopolis, Constantin se fit transporter dans la villa d'Ancyrona, située dans un faubourg de Nicomédie, et il convoqua dans cette villa un certain nombre d'évêques pour assister à la cérémonie de son baptême. Jusqu'alors Constantin, suivant l'usage ou plutôt l'abus de son époque, avait différé de le recevoir : il avait donné pour raison de ces délais, qu'il désirait le recevoir dans le Jourdain [2]. Les évêques firent les diverses cérémonies, et Constantin reçut le sacrement avec une piété très-vive ; il ne revêtit plus la pourpre à partir de ce moment, et il se prépara à mourir [3]. S. Jérôme dit dans sa chronique que, parmi tous les évêques présents, ce fut Eusèbe de Nicomédie qui fut proprement l'*episcopus baptizans*, et cette assertion paraît fondée, car Constantin se trouvant dans le diocèse d'Eusèbe de Nicomédie, il était convenable que ce fût lui qui, en sa qualité d'*episcopus loci*, administrât le sacrement. Mais la réflexion que S. Jérôme fait à ce propos, à savoir que Constantin prouva par là qu'il partageait les idées des ariens, est ouvertement insoutenable. Depuis qu'Eusèbe de Nicomédie était revenu de l'exil, Constantin ne l'avait jamais plus soupçonné de sentiments ariens ; la profession de foi orthodoxe que l'évêque lui avait remise l'avait complétement tranquillisé, et il alla même jusqu'à voir dans Eusèbe un partisan actif et zélé du rétablissement de l'union et de la paix dans l'Église. Ces deux faits : l'exil de S. Athanase et l'admission d'Arius dans la communion ecclésiastique, ne prouvent pas non plus que Constantin ait eu des sentiments hétérodoxes. Constantin demanda toujours à Arius et à

---

(1) Voyez plus haut notre remarque au sujet du 39e canon d'Elvire.
(2) Euseb. *Vita Const.* IV, 62.
(3) Euseb. l. c. — Manso, *Leben Constantius d. Grossen* (Vie de Constantin le Grand). Breslau 1817. S. 200.

ses amis une profession de foi orthodoxe, conforme à celle de Nicée, à laquelle il resta lui-même toujours fidèle ; et si Arius le trompa sur ses croyances, ce ne fut qu'au moyen de mensonges et d'équivoques calculés. Aussi, dit avec un grand sens l'historien Walch, « si l'empereur fit quelque chose pour Arius, c'est qu'il fut trompé ; il se trompa, non pas sur la vraie foi, mais sur le fait de celle que professait Arius [1]. »

Constantin prit, il est vrai, des mesures injustes contre S. Athanase; mais il ne mit cependant jamais en doute l'orthodoxie de ce grand homme, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire s'il avait eu lui-même des sentiments ariens; il le prit seulement pour un agitateur, et ce fut ce seul motif qui l'irrita si fort contre lui. Enfin il ne faut pas oublier que, S. Jérôme excepté, tous les autres Pères de l'Église ne parlent de Constantin qu'avec un grand respect et qu'ils n'élèvent pas le moindre doute sur son orthodoxie [2].

Constantin en vint du reste à un jugement plus équitable sur S. Athanase, et peu de temps avant sa mort il se décida à le rappeler de l'exil [3]. Théodoret dit qu'il en donna l'ordre en présence d'Eusèbe de Nicomédie, et malgré tous les efforts que fit celui-ci [4]. Le fils de Constantin, Constantin le jeune, paraît être cependant plus dans le vrai lorsqu'il dit, dans la lettre qu'il donna à S. Athanase revenant à Alexandrie, que son père avait déjà résolu avant sa mort de rappeler Athanase de l'exil, mais que la mort l'avait empêché de donner suite à son projet, et que lui avait regardé comme un devoir d'obéir à cette dernière pensée de son père [5].

Le retour d'Athanase ne put cependant s'effectuer qu'un an après; ce retard fut peut-être amené par les événements politiques. Constantin avait laissé un testament, qu'il confia, comme aucun de ses fils n'était présent, à un prêtre dont il était sûr. Ce prêtre avait mission de le remettre à Constance, second fils de l'empereur, que l'on devait faire venir aussitôt après la mort de son père. On ne sait quel fut le motif qui détermina ce choix de Constance par l'empereur, peut-être n'eut-il lieu que parce que Constance était le plus près de Nicomédie; selon Julien

---

(1) *Kertzerhist.* II, 513.
(2) Tillemont, *Hist. des empereurs*, t. IV, p. 267, éd. Venise 1732. On peut constater dans l'*Hist. Arian. ad monachos*, c. 50, de S. Athanase, la grande différence qu'il fait entre Constantin et son fils Constance.
(3) Sozom. III, 2.
(4) Theod. *Hist. eccl.* I, 32.
(5) Dans Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 87.

l'Apostat [1], Constantin agit ainsi parce qu'il avait en Constance une confiance particulière et qu'il voulait l'instituer son exécuteur testamentaire. Ce testament n'était que la confirmation d'une ordonnance déjà émise en 335 [2] et qui établissait le partage suivant : Constantin, l'aîné des fils, avait en partage la Gaule, l'Espagne et la Bretagne; Constance, l'Orient; Constant, l'Italie et l'Afrique; et en outre les deux neveux de l'empereur Dalmatius et Annibalianus (fils de son frère Dalmatius Annibalianus) devaient avoir le premier la Thrace, la Macédoine, l'Illyrie et l'Achaïe, et le second, qui était également gendre de Constantin, le Pont et les pays limitrophes [3].

Constantin avait à peine rendu le dernier soupir au jour de la Pentecôte 22 mai 337 [4], et son corps reposait à peine dans l'église des Apôtres à Constantinople, où on l'avait transporté [5], que ses deux neveux Dalmatius et Annibalianus, de même que son jeune frère Julius Constance (le père de l'apostat), furent massacrés ainsi que quelques-uns de leurs parents et des personnages de distinction [6]. Constance a été soupçonné d'avoir ordonné ce massacre, et Philostorgius ne donne pour l'expliquer que cette supposition tout à fait inadmissible; il dit que Constantin le Grand avait lui-même dans son testament prescrit ces exécutions, parce que ces parents lui avaient fait prendre du poison afin de hâter sa mort [7].

Après ces tristes débuts, les trois fils de Constantin sentirent le besoin d'avoir une entrevue entre eux pour régler la nouvelle division de l'empire, et, d'après des historiens grecs postérieurs, elle aurait eu réellement lieu à Constantinople en septembre 337 [8].

Il est certain qu'ils se réunirent dans le même but en Pannonie dans le courant de 338 [9]. S. Athanase nous apprend que l'on décida dans cette entrevue de Pannonie de rappeler tous les évêques exilés; il dit, dans son *Historia Arianorum ad monachos*, c. 8 :

---

(1) Voyez Tillemont, *Hist. des Emp.* l. c. p. 268. — Socrat. I, 39. — Sozom. II, 34. Rufin, I (X), 11.
(2) Sozom. II, 34. — Socrat. I, 39. — Manso, a. a. O. S. 197.
(3) Manso, a. a. O. S. 197 et 375.
(4) D'après l'avant-propos (S. 29) des lettres festivales de S. Athanase découvertes il y a quelques années, Constantin serait mort le 27 pachon (22 mai) 338.
(5) Euseb. *Vita Const.* IV, 64, 66.
(6) Manso, a. a. O. S. 209. — Tillemont, *Hist. des Emp.* l. c. p. 312 sq.
(7) Philostorg. *Hist. eccl. epitome.* II, 16.
(8) Tillemont, *Hist. des Emp.* l. c. p. 317. — Manso, a. a. O. S. 209.
(9) Tillemont, l. c. p. 317, 667.

« Les trois empereurs Constantin, Constance et Constant rappelèrent, après la mort de leur père, tous les évêques qui étaient en exil, et ils donnèrent à chacun de ces évêques une lettre pour les fidèles de leurs diocèses; ainsi Constantin le jeune en donna une à Athanase pour les Alexandrins. » Philostorge dit de même [1] « qu'après la mort de Constantin tous les exilés eurent la permission de revenir, » ce qui semble indiquer une décision prise en commun par les trois empereurs, et par le fait même une entrevue. S. Epiphane s'accorde pour le fond avec ces données quand il écrit [2] : « Athanase reçut des deux empereurs Constantin le jeune et Constant la permission de revenir dans son pays, et Constance, qui se trouvait alors à Antioche, donna son assentiment à son retour. »

L'entrevue en Pannonie ayant eu lieu dans l'été de 338, S. Athanase a dû quitter Trèves vers la même époque, et cette conjecture s'accorde très-bien avec cette indication de Théodoret [3] qu'Athanase était resté à Trèves deux ans et quatre mois. Athanase a été exilé à la fin de 335 [4]; il n'a donc pu être à Trèves qu'en 336, et deux ans et quatre mois de séjour nous amènent à l'été ou à l'automne 338. L'avant-propos des lettres festivales de S. Athanase nous fournit des dates plus précises : il place au 10 athyr (6 novembre) 336 l'arrivée de S. Athanase dans les Gaules, et au 27 athyr (23 novembre) 338 son départ pour Alexandrie. La dixième et la onzième de ces lettres festivales confirment ces données; la dixième, qui est écrite pour la Pâque de 338, laisse voir que l'évêque est encore loin de son troupeau, mais qu'il a l'espoir de revenir bientôt; l'autre, qui est pour la Pâque de 339, prouve au contraire que S. Athanase est, mais seulement depuis quelque temps, à Alexandrie [5]. Il reste cependant à résoudre une difficulté de chronologie, qui est amenée par la manière dont est datée la lettre que Constantin le jeune donna à S. Athanase pour les Alexandrins [6]. La lettre porte la

(1) PHILOSTORG. II, 18.
(2) EPIPH. *Hæres.* 68, 9.
(3) THEOD. II, 1.
(4) V. plus haut, § 51. Pagi croit qu'il ne l'a été qu'au commencement de 336. *Critica in Annales Baron.* ad ann. 336, n. 4.
(5) Cf. LARSOW, *d. Festbriefen des hl. Athanasius,* S. 28. Nr. VIII, S. 29. Nr. X, S. 104, 105, 106, 108, 112, 144 ff.
(6) Elle se trouve dans S. ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 87. THÉODORET, II, 2. SOCRAT. II, 3. SOZOM. III, 2.

date du 17 juin, et dans la suscription Constantin le jeune prend le titre de César. Or, comme on sait que les fils de Constantin le Grand ont pris le titre d'Auguste le 9 septembre 337 [1], on a conclu [2] de cette indication que la lettre avait été écrite avant le mois de septembre 337, et par conséquent que la date du 17 juin portait sur l'année 337, c'est-à-dire qu'on a fait décréter à Constantin le jeune le retour de S. Athanase à Alexandrie un an avant l'époque que nous admettons.

Nous ferons contre ce calcul les observations suivantes : *a*) Au 17 juin 337, on ne pouvait encore avoir à Trèves aucune nouvelle de la mort de l'empereur, puisqu'elle avait eu lieu à Nicomédie le 22 mai de la même année. Lagrande distance qui sépare Trèves de Nicomédie et la difficulté qu'il y avait alors à la parcourir, prouvent bien la vérité de cette assertion.

b) Dans la nouvelle division de l'empire, Athanase devenait sujet de Constance, puisque l'Egypte était dans son lot ; Constantin le jeune a donc probablement consulté Constance avant de renvoyer Athanase à Alexandrie; mais le 17 juin 327 cette entente n'avait évidemment pas eu encore lieu.

c) Si Athanase a quitté Trèves en 337, il n'y a séjourné qu'un an et quatre mois : que devient alors l'assertion très-explicite de Théodoret [3] qui dit qu'il y a demeuré deux ans et quatre mois?

d) Quant au titre de César, Pagi a déjà fait cette remarque [4] très-fondée, que des Augustes écrivant aux sujets d'un de leurs collègues prennent quelquefois le titre de César au lieu de celui d'Auguste ; on peut citer l'exemple de Licinius, qui est appelé César dans un édit de 314 qui concerne l'Afrique, quoiqu'il fût Auguste depuis plusieurs années. C'est que l'Afrique était dans le lot de Constantin le Grand et non dans celui de Licinius. Pagi indique plusieurs exemples semblables. Montfaucon prouve d'un autre côté [5], par d'autres lettres impériales, que ce titre d'Auguste n'était pas toujours employé, ou bien qu'on lui joignait celui de César. Théodoret donne un édit de Constantin le Grand [6] dans lequel l'empereur s'intitule tout à la fois Auguste et César ; nous

(1) Tillemont, *Hist. des Emp.* l. c. p. 312.
(2) C'est ce qu'a fait, par exemple, Valois dans ses *Observat. in Socratem*, et Sozom. lib. I. c. 1. Appendix de son édit. de l'*Hist. eccl.* de Socrate et de Sozomène.
(3) Theodor. II, 1.
(4) Pagi, ad ann. 338, 3.
(5) *Vita Athanasii*, p. xxxv ; *Opp.* S. Athanas. ed. Patav. t. I.
(6) Theodor. *Hist. eccl.* I, 17.

trouvons aussi dans Eusèbe [1] un décret de Maximin qui paraît d'abord sous le nom de César, et ce n'est que plus bas qu'il est appelé Auguste.

Tillemont a émis cette opinion [2] que Constantin le jeune avait écrit cette lettre avant son voyage en Pannonie, lorsqu'il était encore à Trèves (ne pourrait-on pas dire aussi que c'était après l'entrevue que les trois empereurs avaient eue à Constantinople, et dans laquelle ils avaient pu s'entendre sur cette démarche?), et qu'il avait ensuite amené Athanase avec lui en Pannonie pour le présenter à Constance, dans l'empire duquel il occupait une si haute position ecclésiastique. Nous savons en effet qu'Athanase fut présenté pour la première fois à l'empereur Constance à Biminacium, ville de Meusiens, non loin de la Pannonie [3]. D'un autre côté, un décret signé de Constance nous fait voir que cet empereur se trouvait à Biminacium en juin 338 [4] ; on est donc amené à conclure que c'est vers cette époque qu'il a été présenté à Constance, d'autant mieux que cette date de 338 s'accorde très-bien avec les données déjà analysées plus haut et qui sont prises dans les documents originaux. Athanase se rendit ensuite à Constantinople, où il vit Paul évêque de Constantinople, qui lui aussi venait d'être rappelé depuis peu de l'exil, et qui fut en ce moment même, et en présence d'Athanase, incriminé de nouveau par ses adversaires, surtout par Macédonius, mais sans que ceux-ci pussent réussir dans leurs tentatives contre lui [5].

L'empereur Constance dut se rendre à cette époque en toute hâte vers les frontières orientales de l'empire à cause des invasions des Perses. La date d'un de ses décrets nous prouve qu'au commencement d'octobre 338, il se trouvait déjà à Antioche [6]. Athanase suivit l'empereur dans cette expédition, et ce ne fut qu'à Césarée en Cappadoce, où il se trouvait avec Constance pour la seconde fois, qu'il put avoir enfin la permission de regagner sa patrie. Plus tard Athanase en appela à l'empereur Constance lui-même [7], pour prouver que, pendant qu'il avait été

---

(1) Euseb. *Hist. eccl.* IX, 10.
(2) *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.* t. VIII, p. 30, dans l'art. XXXI concernant S. Athanase.
(3) C'est ce que dit Athanase lui-même, *Apolog. ad Constantium*, c. 5.
(4) Cf. Tillemont, *Hist. des Emp.* t. IV, p. 667. — Pagi, ad ann. 338, n. 3.
(5) Athanas. *Hist. Arianorum ad monachos*, c. 7.
(6) Tillemont, *Hist. des Emper.* l. c. p. 318.
(7) *Apolog. ad Constantium*, c. 5.

près de sa personne, il ne lui avait pas dit un seul mot contre ses ennemis et en particulier contre les eusébiens. Ce fut peut-être cette modération d'Athanase qui finit par triompher des préventions de l'empereur.

Plusieurs savants placent à cette époque la troisième entrevue qu'Athanase eut avec Constance, à Antioche en Syrie [1]. Nous pensons cependant qu'elle n'a eu lieu qu'après le concile de Sardique.

Il nous reste à résoudre une difficulté qui se présente encore pour concilier ensemble les données que nous avons sur le retour de S. Athanase. Comment se fait-il que Constantin le jeune étant encore à Trèves, et avant l'entrevue de Pannonie, ait donné à Athanase la lettre pour les Alexandrins? Voici peut-être l'explication de ce fait : Trèves faisait partie de la portion de l'empire qui revenait à Constantin le jeune, celui-ci pouvait donc très-bien gracier l'évêque d'Alexandrie de son exil dans cette ville. La lettre impériale ayant pour but immédiat l'affranchissement d'Athanase de son exil à Trèves, il était dans l'ordre qu'elle fût donnée à Trèves même et avant que le jeune empereur ne partît pour la Pannonie avec S. Athanase; celui-ci ne devait pas l'y suivre comme un condamné, mais comme un homme libre. Il y avait aussi quelque opportunité à faire savoir aux Alexandrins, dès le 17 juin 338, que l'exil de S. Athanase était fini, car l'empereur amenant avec lui Athanase dans la Pannonie, les chrétiens d'Alexandrie, fidèles à l'illustre exilé, auraient pu sans cela concevoir des appréhensions au sujet de ce voyage et soulever des troubles dans l'Égypte. Aussi Constantin a-t-il soin de dire dans cette lettre ce qu'il a fait pour Athanase, et il fait espérer aux Alexandrins qu'ils pourront bientôt revoir leur pasteur bien-aimé. Constantin a pu dans le fait parler sérieusement de ce prochain retour, peut-être ne prévoyait-il pas alors que son frère Constance dût y mettre obstacle; qui sait même si, lors de la première entrevue des trois empereurs à Constantinople, Constance n'avait pas fait quelque promesse à Constantin le jeune au sujet de S. Athanase? Le décret impérial serait alors facilement explicable, quoiqu'il ne dise rien de l'approbation de Constance au retour de l'exilé. Mais en Pannonie Constance différa de donner cette approbation; nous pouvons l'inférer de

---

(1) ATHANAS. *Apolog. ad Constantium*, c. 5.

ce que rapportent les historiens, que les eusébiens essayèrent tous les moyens pour indisposer Constance contre Athanase et pour empêcher le retour de celui-ci à Alexandrie [1]. Si, comme il est probable, ces démarches des eusébiens ont eu lieu entre les deux conférences de Constantinople et de Pannonie, tout s'explique naturellement.

Mais, cette fois, les eusébiens ne réussirent pas; avant que leurs intrigues n'eussent abouti, Athanase rentrait dans sa ville épiscopale le 23 novembre 338. Il y fut accueilli, dit S. Grégoire de Nazianze [2], comme jamais empereur ne l'avait été [3].

§ 53.

LES ARIENS REPRENNENT DES FORCES. SYNODE DE CONSTANTINOPLE EN 338 OU 339.

Rufin [4], Socrate [5], Sozomène [6] et Théodoret [7] expliquent de la manière suivante comment les ariens et les eusébiens parvinrent à gagner de l'influence sur l'esprit de Constance, tandis que ses frères restèrent fidèles à la foi de Nicée. Le prêtre qui avait reçu le testament de Constantin était l'ancien chapelain de Constantia, qui avait su, après la mort de cette princesse, se faire bien venir de l'empereur et obtenir, comme nous l'avons déjà vu, qu'Arius revînt de l'exil [8]. Le *liber synodicus* l'appelle Eustathe [9]; Baronius conjecture, mais il est vrai sans aucun motif, que ce prêtre pourrait bien être Acace, qui fut peu après nommé évêque de Césarée [10]. L'affaire du testament mit ce prêtre en rapport intime avec Cons-

---

(1) Socrat. II, 2. — Sozom. III, 1.
(2) Gregor. Nazianz. Orat. 21, p. 390.
(3) Cf sur ce point les témoignages des synodes égyptiens. Athanas. *Apol. c. Arianos*, c. 7.
(4) Rufin, I ou X, 11.
(5) Socrat. I, 39, et II, 2.
(6) Sozom. III, 1.
(7) Theod. *Hist. eccl.* II, 3.
(8) Cf. plus haut, § 47, Philostorgius a, il est vrai, une version différente de celle des auteurs que nous avons cités : il dit que l'empereur remit son testament à Eusèbe de Nicomédie; et Valois (dans ses notes sur Socrat. I, 39) accepte ce récit par la raison que Constantin n'aurait pas confié à un simple prêtre une pièce si importante, qu'il a dû bien plutôt la laisser à un personnage considérable. Mais au fond cet argument n'est pas concluant; un chapelain de la cour et un chapelain en crédit pouvait bien suffire, et puisque l'empereur voulait que ce testament restât caché pendant quelque temps, un serviteur sûr et peu connu valait mieux pour remplir cette mission qu'une notabilité marquante.
(9) Mansi, *Collect. Concil.* t. II, p. 1275.
(10) Baron. ad ann. 337, 9.

tance, et lui permit de s'insinuer très-avant dans la confiance du nouvel empereur, qui lui donna une place près de sa personne [1]. L'arien déguisé en profita pour gagner à l'arianisme l'impératrice, l'eunuque Eusèbe, chambellan du palais et favori tout-puissant de l'empereur, et pour représenter à l'empereur lui-même combien l'Église souffrait de toutes les divisions qui l'agitaient et comment ces divisions avaient été amenées par ceux qui avaient introduit dans le dogme chrétien la doctrine de l'ὁμοούσιος [2]. Ces perfides insinuations réussirent à éloigner peu à peu Constance de la foi de Nicée, et les eusébiens toujours aux aguets, Eusèbe de Nicomédie, Théognis et d'autres, firent tous leurs efforts pour achever la prétendue conversion de l'empereur et pour le gagner à leurs projets [3].

Un des premiers effets de cette recrudescence de l'arianisme fut la déposition de Paul, évêque de Constantinople, qui fut prononcée dans un synode d'eusébiens tenu à Constantinople vers la fin de l'année 338 ou dans le commencement de 339, lorsque Constantin revint de l'Orient [4]. Le malheureux évêque fut mis aux fers et conduit en exil à Singara en Mésopotamie, et Eusèbe de Nicomédie fut nommé son successeur sur le siége de Constantinople; Eusèbe arrivait enfin au terme de son ambition, et lui seul, comme le dit S. Athanase [5], avait été cause du malheur de cet évêque, bien intentionné il est vrai, mais peu pratique et manquant de tact [6].

Vers cette époque mourut le prudent ami des ariens Eusèbe de Césarée, l'historien de l'Église ; mais les ariens réparèrent la perte que sa mort leur fit éprouver; ils lui donnèrent pour successeur son élève Acace, qui se rangea aussitôt parmi les plus actifs, les plus savants et les plus dangereux amis de l'arianisme [7].

Pendant que ces événements se passaient, les eusébiens et les autres partisans de l'arianisme avaient recommencé contre S. Athanase l'ancien système d'hostilités et d'accusations; car Athanase n'était pas non plus resté inactif, et depuis son retour

(1) Rufin, I (X), 11.
(2) Theodor. *Hist. eccl.* II. 2.
(3) Theodor. II, 2. — Socrat. II, 2. — Sozom. III, 1.
(4) Tillemont, *Mémoires*, t. VII, p. 324.
(5) Athanas. *Histor. Arian. ad monachos*, c. 7. — Socrat. II, 7. — Sozom. III, 4 *Liber synod.* dans Mansi, l. c. p. 1275.
6) Cf. Mohler, *Athanasius*, II, 50.
(7) Socrat. II, 4. — Sozom. III, 2.

il avait gagné plusieurs évêques à la doctrine de l'ὁμοούσιος et les avait détachés du parti des eusébiens [1]. Ce qui prouve que les deux partis étaient déjà en présence et que l'antagonisme avait recommencé, ce sont les calomnies répandues de nouveau par les eusébiens, de plus cette circonstance que S. Athanase et ses amis identifient tout à fait les ariens et les eusébiens, et enfin le ton véhément de l'apologie publiée par les évêques égyptiens en faveur de S. Athanase [2]. Ce ton et les reproches amers faits par les Égyptiens à Eusèbe de Nicomédie ne s'expliquent que trop après les accusations calomnieuses et les injustices des eusébiens contre S. Athanase.

Nous avons dit plus haut comment Constantin le Grand avait défendu aux ariens de se constituer en communautés particulières ayant un service divin à part; les eusébiens voulurent maintenant en 339 éluder cette ordonnance et donner un évêque au parti arien d'Alexandrie, qui ne prenait probablement plus part au service divin catholique, et leur choix tomba sur le prêtre Pistus [3], qui avait déjà été déposé à cause de ses sentiments ariens par le prédécesseur d'Athanase et par le concile de Nicée. Pistus fut ordonné évêque par Secundus, évêque de Nicée, également déposé par le concile de Nicée. Les eusébiens eurent soin d'envoyer à Alexandrie des diacres pour qu'ils assistassent au service divin célébré par Pistus, et pour qu'ils travaillassent à une séparation complète entre le parti des ariens et l'Eglise universelle [4].

A la même époque, les eusébiens non-seulement reprirent les anciennes accusations contre Athanase, et ce qui prouve qu'ils les reprirent, c'est que les évêques égyptiens sont encore obligés

---

(1) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 9.
(2) Dans S. ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 3-19 incl. — MANSI, l. c. t. II, p. 1279 sqq.
(3) ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 19, 24, et *Encycl. ad Episc. epist.* c. 6.
(4) Le récit qu'on vient de lire est celui des évêques égyptiens dans leur lettre (fin de 339 ou commencement de 340). Cf. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* c. 19. Il prouve que Pistus ne fut choisi que par la seule communauté arienne d'Alexandrie; il ne permet donc pas de conclure, comme l'ont fait dom CEILLIER (*Histoire générale des auteurs sacrés.* t. V, p. 161) et MOELHER (*Athanasius*, II, 52) que les eusébiens avaient déjà déposé S. Athanase et nommé Pistus à sa place. Ces deux historiens ont aussi pensé que la nomination de Pistus avait eu lieu dans un synode eusébien tenu à Antioche; mais Tillemont a déjà fait la remarque très-fondée que les actes de ce synode ne disent rien de ce fait. Cf. TILLEMONT (*Mémoires*, t. VI, p. 129, ed. Brux.). — S. EPIPHANE dit aussi (Hær. 69, 8) que Pistus fut établi par les ariens évêque d'Alexandrie.

de les réfuter dans leur lettre; mais ils en inventèrent de nouvelles, tout aussi peu fondées que les premières. Ainsi ils accusèrent Athanase :

1) D'avoir causé une grande peine et une grande tristesse par son retour à Alexandrie;

2) D'avoir, depuis ce retour, été la cause de beaucoup de jugements, d'incarcérations et d'autres mauvais traitements;

3) D'avoir gardé pour lui et d'avoir ensuite vendu le blé que l'empereur Constantin le Grand avait donné pour secourir des veuves dans la Libye et dans l'Égypte [1].

4) D'après Sozomène [2], les eusébiens auraient aussi accusé Athanase d'avoir repris son siége épiscopal sans y être autorisé par un jugement préalable de l'Eglise.

Ces accusations furent portées par les eusébiens devant les trois empereurs (Constantin le jeune vivait donc encore à cette époque), et Constance les regarda comme fondées; il crut en particulier à ce détournement et à cette vente tout imaginaire des blés de Constantin le Grand [3]. Les eusébiens ne s'en tinrent pas là : ils envoyèrent aussi dans le courant de 339 une ambassade à Rome au pape Jules Ier. Elle se composait du prêtre Macarius et des deux diacres Martyrius et Hesychius, qui avaient pour mission de porter devant le pape les accusations intentées contre Athanase, de l'indisposer contre lui, et de l'amener à envoyer à Pistus, le faux évêque d'Alexandrie qu'ils donnaient comme un évêque orthodoxe, les lettres de paix (*Epistolæ communicatoriæ*), c'est-à-dire de le décider à le reconnaître comme un véritable évêque [4]. Les ambassadeurs eusébiens devaient aussi remettre au pape les procès-verbaux de la commission qui s'était rendue dans la Maréotide au sujet de l'affaire d'Ischyras [5]. Les hérétiques de tous les temps ont compris combien Rome pèserait dans la balance de l'E-

(1) Ce sont là les trois accusations principales que les évêques égyptiens s'appliquent à réfuter dans leur lettre en faveur d'Athanase; cf. Mansi, l. c. p. 1279 sqq. et S. Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 3 sqq.

(2) Sozom. III, 2.

(3) Mansi, l. c. p. 1279, 1302. — Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 3, 17, 18, et *Hist. Arian. ad mon.* c. 9. Dans ce dernier passage, S. Athanase se sert d'une figure de rhétorique pour faire tenir aux eusébiens un discours à l'empereur; les eusébiens lui font voir combien il est nécessaire qu'il vienne à leur secours.

(4) Julius dans Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 24.

(5) Cf. la lettre du pape Jules dans S. Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 22, 23, 24, 27, et *ibid.* c. 83.

glise et de l'opinion si elle se déclarait pour eux, et ils n'ont nié sa primauté que quand elle s'est tournée contre eux.

§ 54.

SYNODES D'ALEXANDRIE EN 339. ROME ENTRE DANS LE DÉBAT. FUITE DE S. ATHANASE.

Le pape Jules communiqua à S. Athanase une copie des procès-verbaux de la commission qui s'était rendue dans la Maréotide [1]. Celui-ci comprit qu'il fallait de nouveau aviser à se défendre; il envoya dans ce but des ambassadeurs à Rome et aux empereurs Constantin et Constant [2], et il prépara la réunion à Alexandrie d'un grand synode composé des évêques de l'Égypte, de la Libye, de la Thébaïde et de la Pentapole, afin que ce synode pût se prononcer en connaissance de cause au sujet des accusations portées contre lui [3]. Ces évêques, qui étaient presque au nombre de cent, déclarèrent de la manière la plus solennelle et la plus explicite que les nouvelles accusations n'étaient pas plus fondées que les anciennes, et ils affirmèrent en particulier :

1) Que le retour d'Athanase à Alexandrie y avait causé une très-grande joie, au lieu d'y causer de la tristesse;

2) Que personne, pas plus des prêtres que des laïques, n'avait été mis en prison ou exécuté à l'occasion de ce retour. Les cas auxquels les accusateurs faisaient allusion, avaient eu lieu avant l'arrivée de S. Athanase; ce n'était pas Athanase, mais bien le préfet d'Égypte, qui avait infligé les peines dont on parlait, et il avait eu pour le faire de tout autres motifs que ceux tirés de l'intérêt de l'Église;

3) Que pour ce qui concernait les distributions de blés, elles avaient occasionné à Athanase beaucoup de peines et de fatigues sans lui rien rapporter, que les intéressés n'avaient jamais porté de plainte contre lui, mais que c'étaient les ariens qui avaient voulu aliéner ces blés appartenant à l'Église et les accaparer pour leur parti [4].

Nous savons que ce synode d'Alexandrie se tint à la fin de 339,

(1) Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 83.
(2) Athanas. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 9. *Apolog. c. Arianos*, c. 22, 24
(3) Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 1.
(4) Dans Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 5, 7, 18, et Mansi, l. c. 1279 sqq.

ou au plus tard dans le commencement de 340, parce que dans leur lettre synodale les évêques parlent encore des trois empereurs, ce qui prouve que Constantin le jeune vivait encore; et Athanase raconte aussi que ses ambassadeurs furent bien reçus par Constantin et Constant, qui renvoyèrent avec mépris ceux de ses adversaires[1].

Lorsque le prêtre Macarius, le chef de l'ambassade des eusébiens, apprit que les fondés de pouvoir de S. Athanase allaient arriver à Rome, il se hâta d'en sortir, quoiqu'il fût malade : il avait compris que tout allait être découvert. Les deux diacres eusébiens qui restaient, Martyrius et Hesychius, se défiant aussi d'une confrontation immédiate avec les défenseurs d'Athanase, demandèrent dans leur embarras qu'on réunît un synode, devant lequel ils promettaient d'exposer les preuves convaincantes de la culpabilité d'Athanase. Le pape Jules accéda à cette demande : il écrivit d'un côté à S. Athanase, de l'autre aux eusébiens, pour les convoquer tous à un synode qui ferait une enquête sur le véritable état des choses; le pape se réservait de déterminer le lieu et l'époque où se tiendrait ce synode[2].

La convocation particulière du pape[3] et les événements imprévus qui venaient de se passer à Alexandrie firent que S. Athanase se rendit lui-même immédiatement à Rome. Lorsque l'Église d'Égypte voyait la paix et l'union reparaître peu à peu, lorsqu'il n'y avait plus une seule accusation contre Athanase et qu'on était plus loin que jamais de prévoir sa déposition, le préfet d'Égypte avait, sans aucun préliminaire et de la manière la plus inattendue, publié un décret impérial arrivé de Constantinople qui portait qu' « un certain Grégoire de Cappadoce était nommé par la cour (c'est-à-dire par l'empereur) successeur d'Athanase. S. Athanase a écrit à plusieurs reprises que cette nomination avait encore été le résultat d'une intrigue des eusébiens[4]; dans un autre passage, il dit que ce Grégoire avait été à Constantinople un ordonnateur de fêtes immorales[5], et, dans une lettre encyclique adressée à tous les évêques de la chrétienté, il fit

(1) *Historia Arian. ad monachos*, c. 9.
(2) La lettre du pape Jules se trouve dans S. ATHANAS. *Apologia c. Arian.* c. 22, 24, et *ibid.* c. 20, et *Hist. Arian. ad monach.* c. 9.
(3) Cf. la lettre du pape Jules dans S. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* c. 29.
(4) ATHANAS. *Encyclica epist. ad episc.* c. 2, p. 89, ed. Patav. et *Hist. Arian.* c. 9, p. 276.
(5) *Hist. Arian. ad monachos*, c. 75, p. 307.

voir le scandale qui résultait de l'intrusion de ce Cappadocien. Avant que Grégoire arrivât à Alexandrie, le peuple commença plus que jamais à envahir les églises pour empêcher par là même qu'on ne les livrât aux ariens. Mais le préfet d'Égypte, l'apostat Philagrius, compatriote de Grégoire, employa la force pour chasser le peuple hors des églises, et il y fit ensuite commettre les plus grandes profanations par les juifs et les païens [1]. Ceci se passait pendant le carême. Le préfet fit surveiller très-activement l'église de Théonas, parce qu'à cette époque de l'année Athanase avait coutume de s'y rendre [2], et il espérait l'y faire prisonnier; mais Athanase put s'échapper [3] à la date du 19 mars, d'après l'avant-propos des lettres festivales, après avoir conféré le baptême à beaucoup de personnes et quatre jours avant l'arrivée de Grégoire à Alexandrie.

Le vendredi saint, celui-ci prit possession par la force, et après de nouveaux actes d'une brutalité révoltante et sanguinaire, de l'église de Cyrinus [4]; d'autres scandales se produisirent aussi dans d'autres églises [5]; on commença des poursuites juridiques, et plusieurs hommes et femmes appartenant à des familles nobles furent publiquement battus de verges pour n'avoir pas voulu reconnaître le nouvel évêque [6].

En racontant la suite de ces événements, nous avons un peu interverti l'ordre chronologique que l'on avait suivi jusqu'ici. Les historiens, s'appuyant sur la manière dont S. Athanase expose ces faits dans sa lettre encyclique à tous les évêques, sont partis de cette donnée que l'invasion de l'église de Théonas et la fuite de S. Athanase ont eu lieu après l'arrivée de Grégoire et après la prise de possession de l'église de Cyrinus, par conséquent après le vendredi saint. Mais ce calcul a contre lui 1) une assertion de S. Athanase lui-même, qui dit dans un autre passage [7] qu'il était parti pour Rome avant que tous ces scandales se produi-

---

(1) Athanas. *Epist. encycl. ad episcopos*, n. 3, p. 89, 90.

(2) Avant-propos des lettres festivales de S. Athanase, édit. Larsow, S. 30. Nr XI.

(3) *Epist. encycl.* c. 5, p. 91, et *Hist. Arian. ad monachos*, c. 11, p. 277.

(4) *Epist. encycl. ad episc.* n. 4, p. 91, et *Hist. Arian. ad monachos*, c. 10, p. 276.

(5) Larsow a donné, dans la troisième planche de son édition allemande des lettres pascales et festivales de S. Athanase, un plan de la ville d'Alexandrie avec ses églises.

(6) *Epist. encycl. ad episcop.* c. 4 et 5, p. 91.

(7) *Historia Arian. ad monach.* c. 11, p. 277.

sissent à Alexandrie et dès le commencement des troubles; 2) le texte de l'avant-propos des lettres festivales de S. Athanase, qui rapporte expressément que le 19 mars, quatre jours avant l'arrivée de Grégoire, par conséquent avant le vendredi saint, Athanase était parvenu à s'échapper d'Alexandrie. Ces deux témoignages nous déterminent à garder l'ordre chronologique que nous avons suivi, et pour le concilier avec la lettre encyclique de S. Athanase, on peut dire que dans cette lettre S. Athanase a voulu exposer d'abord la suite des scandales qui ont eu lieu à Alexandrie, et par conséquent celui de la prise de possession de l'église de Cyrinus, et qu'il n'a parlé de sa fuite que *secundo loco* et sans suivre l'ordre exactement chronologique.

Mais la question est aussi de savoir en quelle année ces événements ont eu lieu. Athanase parle bien du carême et du vendredi saint, mais il ne dit rien de l'année. Une phrase du pape Jules qui se trouve insérée dans S. Athanase [1] a fait supposer que, vers la Pâque de 341, Grégoire avait été nommé évêque d'Alexandrie par le synode d'Antioche *in encœniis*, dont nous raconterons bientôt l'histoire en détail, et que ce synode l'avait sacré et fait conduire à Alexandrie avec une escorte militaire. Socrate [2] et Sozomène [3] ont suivi cette chronologie, en ajoutant que ce synode d'Antioche avait d'abord choisi pour évêque d'Alexandrie Eusèbe d'Emisa, et que ce n'était qu'après les refus de celui-ci qu'on avait élu Grégoire de Cappadoce. Ces textes m'avaient déterminé moi-même, il y a quelques années, à placer en 341[4] la fuite de S. Athanase et l'arrivée de Grégoire à Alexandrie; mais la découverte des lettres festivales de S. Athanase a prouvé la fausseté de cette chronologie. La treizième de ces lettres festivales, celle qui est pour le carême et pour la Pâque de 341, et qui par conséquent a été écrite dans le commencement de cette année, est déjà datée de Rome [5], ce qui prouve évidemment qu'Athanase s'était réfugié à Rome dans le carême de 340, ou peut-être encore dans celui de 339. L'avant-propos des lettres festivales donne cette date de 339, et dans la lettre pascale de cette même année S. Athanase parle des persécutions que les

---

(1) *Apologia contra Arianos*, c. 29 et 30.
(2) SOCRAT. II, 9-11.
(3) SOZOM. III, 6.
(4) Cf. *die Abhandlung : « Controversen über die Synode von Sardika » in der Tübinger theol. Quartalschrift* 1852, Heft 3, S. 368 f.
(5) LARSOW, a. a. O. S. 129.

eusébiens préparent contre lui [1]. Mais, d'un autre côté, il ne faut pas se dissimuler qu'en acceptant cette date de 339, il devient difficile de s'expliquer comment Constance a pu changer si brusquement de sentiment à l'endroit de S. Athanase, puisqu'il l'aurait alors persécuté quelques mois à peine après l'avoir renvoyé à Alexandrie. L'avant-propos des lettres festivales n'a pas été du reste écrit par S. Athanase lui-même, ce n'est que l'ouvrage d'un auteur anonyme postérieur à l'époque d'Athanase [2] et qui n'est pas toujours très-sûr sur ses dates [3]. Nous avons contre son témoignage celui d'un document qui a bien une valeur historique égale à celle de cet avant-propos : c'est celui de l'*Historia acephala* éditée par Maffei en 1738, qui donne la date de 340 [4]. *L'Historia acephala* s'accorde bien avec l'avant-propos pour placer au 21 octobre 346 le retour de S. Athanase de son second exil, mais elle ajoute qu'il avait été six ans absent. Elle place donc à la Pâque de 340 la fuite de S. Athanase, car de la Pâque de 339 jusqu'à l'automne de 346 il y aurait plus de sept années d'écoulées.

Nous appuyant donc sur l'autorité incontestable de la treizième lettre de S. Athanase, nous pouvons regarder comme certain que l'arrivée de Grégoire força S. Athanase à quitter sa ville épiscopale au plus tard lors du carême de 340 ; mais alors il faut interpréter autrement qu'on ne l'a fait jusqu'ici ces paroles du pape Jules, contemporain de S. Athanase. « Athanase, dit Jules, fut déposé à Antioche par les eusébiens ; le Cappadocien fut, contre toutes les règles, sacré évêque et envoyé à Alexandrie avec une escorte militaire [5]. » Cè que nous avons dit prouve que le pape Jules ne fait pas ici allusion au célèbre synode d'Antioche *in encœniis*, car il ne se tint qu'en 341 ; il parle évidemment d'un synode eusébien antérieur qui a dû se tenir à Antioche au plus tard dans les premiers mois de 340, avant l'arrivée de Grégoire à Alexandrie. Athanase a souvent répété que la responsabilité de

---

(1) Larsow, a. a. O. S. 115, 124.
(2) Cf. *Tübinger Quartalschrift*. 1853, Heft I, S. 150.
(3) *Ebendas*. S. 163 ff.
(4) Elle a été imprimée dans le troisième volume des *Osservazioni letterarie* de 1738 et dans l'édition faite à Padoue des *Œuvres de S. Athanase*, t. III, p. 89 sqq. Voyez sur ce point *Tüb. Quartalschr*. 1852, Heft 3, S. 361, et 1853, Heft 1, S. 150.
(5) Dans Athanas. *Apolog. contra Arian*. c. 29 et 30, t. I, p. I, p. 117, ed. Patav.

sa déposition devait retomber sur les eusébiens, que c'était « l'empereur » qui avait envoyé le cappadocien; que Grégoire avait été « de la cour et du palais »[1]. Ces détails ne sont pas contredits par ce que dit le pape Jules ; on peut les concilier en disant que les eusébiens obtinrent de l'empereur la permission de déposer Athanase dans un synode tenu à Antioche, et de lui donner pour successeur Grégoire, que l'empereur fit accompagner jusqu'à Alexandrie par une escorte militaire.

Après ces explications, nous pouvons voir quelle est la valeur historique de cette assertion de Socrate[2] et de Sozomène[3], qui disent qu'Athanase fut déposé et Grégoire élu dans le concile *in encœniis*. Ils ont confondu ce synode avec celui qui s'est tenu aussi à Antioche dans les premiers mois de 340; la célébrité du concile *in encœniis* et cette particularité qu'il approuva et confirma par des canons particuliers la déposition de S. Athanase, leur auront fait penser que la déposition même avait été décrétée dans ce synode. Quant à ce détail particulier que nous fournissent Socrate et Sozomène, savoir qu'à Antioche on élut d'abord Eusèbe d'Emisa et que ce ne fut qu'après son refus que Grégoire de Cappadoce fut nommé au siége d'Alexandrie, nous pouvons très-bien admettre que cet incident se produisit à l'assemblée synodale d'Antioche tenue en 340.

Toute cette inique procédure de l'empereur Constance et des eusébiens contre S. Athanase s'explique d'autant mieux si on suppose qu'elle a eu lieu en 340, qu'en cette même année les deux défenseurs de l'orthodoxie et de S. Athanase, les empereurs Constantin le jeune et Constant, étaient engagés l'un contre l'autre dans une guerre fratricide au sujet du partage de l'empire; la guerre se termina par la mort de Constantin le jeune, arrivée au commencement d'avril 340[4].

Grégoire se trouva donc en possession du siége d'Alexandrie, mais une grande partie du peuple ne voulut pas entrer en rapport avec lui et aima mieux renoncer à toutes les bénédictions de l'Église plutôt que de les recevoir des mains des ariens. Aussi arriva-t-il que beaucoup de personnes ne furent pas baptisées,

(1) *Hist. Arian. ad monach.* c. 14. c. 74 et 75, p. 278 et 307 ; et *Epist. encycl. ad episcopos*, c. 2, p. 89.
(2) Socrat. II, 9-11.
(3) Sozom. III, 6.
(4) Tillemont, *Histoire des empereurs*, t. IV, p. 327 sqq.

que d'autres se trouvèrent sans prêtres dans leurs maladies, car le service divin des prêtres orthodoxes était sévèrement interdit [1]. Plus tard Grégoire et le préfet Philagrius étendirent à toute l'Égypte ce système de brutalité pour forcer tous les évêques à reconnaître le nouveau patriarche. L'évêque Sarapammon, vieillard déjà bien avancé en âge, fut envoyé en exil parce qu'il ne voulait avoir aucun rapport avec l'intrus. Le vénérable martyr Potammon, qui avait perdu un œil dans une persécution contre les chrétiens, fut flagellé avec une telle barbarie qu'on le laissa comme mort et qu'il mourut quelque temps après des suites de ce mauvais traitement. Comme l'atteste le pape Jules dans sa lettre aux eusébiens [2], un nombre infini de moines, d'évêques et de vierges furent battus de verges ou eurent à souffrir d'autres châtiments. On alla jusqu'à refuser la sépulture à une tante d'Athanase qui vint à mourir, et S. Antoine ayant voulu, dans une lettre écrite au *dux* Balacius, plaider la cause des persécutés, on lui répondit avec des railleries accompagnées de menaces de se tenir tranquille [3].

Cependant Athanase était arrivé à Rome après la Pâque de 340 (ou 339), et le pape Jules envoya aussitôt à Antioche deux prêtres, Elpidius et Philoxène, pour inviter encore une fois au concile projeté les eusébiens, qui, comme nous l'avons vu, avaient été les premiers à porter toute cette affaire devant le tribunal du pape. Celui-ci paraît avoir fixé vers la fin de 340 l'époque de la célébration du concile. Lorsque les eusébiens apprirent que S. Athanase était arrivé à Rome, ils commencèrent à faire traîner les choses en longueur, ils différèrent pendant plusieurs mois et sous divers prétextes de donner une réponse catégorique, retinrent jusqu'au mois de janvier 341 les envoyés du pape [4], et les renvoyèrent enfin avec une lettre d'un ton assez aigre et qui se résumait dans les propositions suivantes :

α) Athanase ayant été déjà déposé par sentence synodale (celle de Tyr), une nouvelle enquête sur les causes de cette déposition ne pourrait que nuire à l'autorité des conciles [5].

β) Le terme fixé par le pape pour la tenue du concile était

---

(1) Athanas. *Epist. encycl.* c. 5.
(2) Dans Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 33.
(3) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 13 et 14, et *Vita S. Antonii*, c. 86.
(4) Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 25, p. 114.
(5) Julii *Epist. in Athanas. Apolog. c. Arian.* c. 22, 25.

beaucoup trop rapproché, et la situation où était l'Orient, c'est-à-dire la guerre avec les Perses, ne permettait pas de faire le voyage de Rome [1].

γ) L'importance d'une ville épiscopale ne pouvait pas augmenter les pouvoirs de son évêque, tous les évêques avaient également droit aux mêmes honneurs, et Jules ne devait s'attribuer aucune supériorité [2].

δ) Le pape avait eu tort de n'écrire qu'aux seuls eusébiens, il aurait dû envoyer aussi des lettres de convocation à tous les évêques réunis à Antioche [3].

ε) Il préférait être en communion avec Athanase et Marcel d'Ancyre qu'avec eux tous [4].

§ 55.

SYNODES DE ROME ET D'ÉGYPTE TENUS EN 341.

Le pape Jules garda longtemps sans la publier la lettre que les eusébiens réunis à Antioche lui avaient écrite; il espérait que plus tard quelques-uns d'entre eux se décideraient, quand ces emportements seraient passés, à se rendre à Rome pour le concile [5]. Après avoir longtemps attendu, voyant que l'obstination des eusébiens ne fléchissait pas, le pape se décida, vers la fin de 341 [6], après qu'Athanase eut déjà attendu à Rome dix-huit mois qu'on lui permît d'exposer sa défense [7], de lui donner enfin satisfaction; et il réunit en synode, dans une des églises secondaires de Rome [8], plus de cinquante évêques. Sans compter Athanase, on vit au synode Marcel d'Ancyre et un grand nombre d'évêques de la Thrace, de la Célésyrie, de la Phénicie et de la Palestine, de même que beaucoup de prêtres venus de divers pays; une députation du parti orthodoxe des Egyptiens vint

---

(1) ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* c. 25, et *Hist. Arian. ad monachos,* c. 11, p. 277.
(2) ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* c. 25.
(3) *Ibid.* c. 26.
(4) *Ibid.* c. 34.
(5) ATHANAS. *Apolog. contra Arian.* c. 21, p. 111, t. I, p. I. ed. Bened. Patav.
(6) La date que l'on donne ordinairement est 342; mais comme nous avons vu qu'Athanase était arrivé à Rome en 340, nous devons adopter ici la date de 341.
(7) *Ibid.* c. 29.
(8) *Ibid.* c. 20.

aussi à Rome pour se plaindre de l'arbitraire et des injustices brutales des eusébiens [1]. Un grand synode égyptien avait aussi envoyé à Rome un exposé apologétique complet de la conduite de S. Athanase. Après une enquête consciencieuse et sévèrement faite, le synode romain reconnut que les accusations portées contre Athanase et Marcel d'Ancyre n'étaient pas fondées, et qu'ils avaient été injustement déposés : il admit donc les deux évêques à la communion ecclésiastique et à la communion sacramentelle, et il chargea le pape de faire connaître, au nom des évêques du synode, ces résolutions au parti d'Antioche et de répondre énergiquement à la lettre peu convenable qu'il avait envoyée [2]. C'est à cette recommandation du synode que nous devons l'*Epistola Julii* à Danius, Flacillus, etc., qui nous a servi beaucoup dans notre exposé et qu'Athanase a insérée dans son *Apologie contre les ariens* [3]. Le pape Jules se plaint d'abord de la lettre peu convenable et peu conciliante que ceux d'Antioche ont donnée à ses députés. Ces députés sont revenus à Rome attristés de ce qu'ils avaient vu à Antioche. Après la réception de cette réponse, le pape n'avait pas voulu la publier aussitôt, parce qu'il espérait que, l'emportement passé, quelques-uns d'entre eux se rendraient au synode. Il avait enfin publié cette lettre, et personne n'avait pu croire qu'une pièce si inconvenante eût été redigée par des évêques. De quoi donc se plaignaient-ils ? Que leur avait-on fait? Est-ce parce qu'il les avait invités à un synode? Mais celui qui a confiance dans la justice de sa cause accepte sans déplaisir que son jugement soit l'objet d'une discussion, pour que l'on sache sur quels motifs il repose. Les Pères du grand concile de Nicée ont bien permis que les décisions d'un synode fussent examinées par un autre synode. Les ambassadeurs qu'ils avaient envoyés avaient été les premiers à demander la convocation d'un synode; lorsqu'ils avaient appris l'arrivée des députés d'Athanase, le parti d'Antioche avait objecté que chaque synode avait son autorité et sa valeur, et que c'était blesser un juge que de faire réviser son jugement par un autre. Mais les eusébiens ne s'étaient guère souvenus de ce principe, puisqu'ils avaient, au mépris de l'autorité du grand

---

(1) ATHANAS. *Apolog. c. Arianos*, c. 23.
(2) *Ibid.* c. 20, 27.
(3) *Ibid.* c. 21-35.

concile de Nicée, reçu de nouveau à la communion ceux qui avaient été condamnés par ce concile. Pareille chose était arrivée à Alexandrie. Carpones et d'autres personnes que l'archevêque Alexandre avait déjà déposées pour cause d'arianisme, avaient été envoyées en ambassade à Rome par un certain Grégoire (le Cappadocien). De même à une époque antérieure, le prêtre Macarius, ambassadeur des eusébiens, avait recommandé à Rome Pistus, et plus tard, après l'arrivée des ambassadeurs d'Athanase, on avait appris qne Pistus était un arien. Le parti d'Antioche accusait le pape de nourrir la division ; mais qui donc méprisait les décisions des synodes si ce n'est ce parti? Les évêques du parti disaient que l'autorité et l'influence d'un évêque ne sauraient dépendre de la grandeur de sa ville épiscopale, mais puisqu'il en était ainsi, les eusébiens devraient se contenter de leurs petits évêchés et ne pas intriguer pour obtenir des siéges plus élevés (comme Eusèbe de Nicomédie l'avait fait). Leur devoir aurait été de se rendre à Rome pour le synode. Ce qu'ils avaient allégué pour ne pas venir, l'époque trop rapprochée du concile et le malheur des circonstances (la guerre contre les Perses) [1], n'étaient que des prétextes. Ils avaient aussi retenu à Antioche jusqu'au mois de janvier les envoyés du pape. Ceux du parti d'Antioche s'étaient plaints que sa (première) lettre pour la convocation du synode avait été adressée seulement aux eusébiens, et non pas à tous ceux de la réunion d'Antioche ; mais ce reproche était véritablement ridicule : la lettre du pape était une réponse, il était donc bien naturel qu'il l'adressât à ceux qui lui avaient écrit au sujet de cette affaire, c'est-à-dire qui lui avaient porté les accusations contre S. Athanase. Il leur avait écrit, non pas comme ils l'avaient présumé, en son nom seul, mais au nom de tous les évêques italiens et voisins de l'Italie, et c'est ce qu'il faisait aussi pour cette seconde lettre. Athanase et Marcel avaient été très-justement réintégrés par le synode romain dans la communion ecclésiastique. Les accusations des eusébiens contre Athanase se contredisaient entre elles, l'enquête faite dans la Maréotide n'était pas sérieuse, on n'y avait pas observé le grand principe qui dit : *Audiatur et altera pars*; Arsénius vivait encore et était même devenu un ami d'Athanase. Celui-ci avait montré une lettre de l'évêque de Thessalonique,

(1) Cf. ATHANAS. *Hist. Arianorum ad monachos*, c. 11.

Alexandre, et une autre d'Ischyras, dans la quelle ce dernier avouait l'indigne intrigue à laquelle il avait pris part. Les clercs de la Maréotide qui étaient venus à Rome avaient déclaré qu'Ischyras n'était pas prêtre, qu'on ne lui avait brisé aucun calice; les évêques égyptiens avaient aussi donné les meilleurs témoignages en faveur d'Athanase, et, du reste, les procès-verbaux de la commission de la Maréotide ne s'accordaient pas entre eux dans les accusations portées contre Athanase. Athanase avait attendu à Rome un an et six mois que ses accusateurs se présentassent, et il n'y était pas venu de lui-même, mais parce qu'il avait été invité au synode. Mais eux, se mettant en opposition avec la pratique universelle, avaient à Antioche, c'est-à-dire à trente-six journées de chemin d'Alexandrie, choisi un évêque pour cette dernière ville, ils l'avaient sacré et envoyé à Alexandrie avec une escorte militaire. Ils avaient agi contre les canons en nommant un autre évêque lorsque tant d'évêques étaient encore en relation ecclésiastique avec Athanase. Marcel d'Ancyre avait assuré à Rome que les accusations formulées contre lui n'étaient pas fondées; il avait donné des preuves de son orthodoxie, et les prêtres romains qui avaient assisté au concile de Nicée avaient affirmé qu'il s'était montré aussi à cette époque véritablement orthodoxe et adversaire décidé des ariens. Aussi Rome l'avait-elle reconnu comme l'évêque légitime. Du reste, Athanase et Marcel n'avaient pas été les seuls à porter leurs plaintes; beaucoup d'autres évêques de la Thrace, de la Célésyrie, de la Phénicie et de la Palestine, de même qu'un grand nombre de prêtres, étaient venus à Rome et avaient déclaré qu'on faisait violence aux églises. Il était venu en particulier des prêtres d'Alexandrie et de toute l'Egypte pour raconter que, même après le départ d'Athanase, on continuait à employer la force pour contraindre les Egyptiens à reconnaître Grégoire. Des faits analogues s'étaient passés à Ancyre. Vis-à-vis d'un pareil état de choses, comment le parti d'Antioche osait-il bien dire que la paix régnait dans l'Église? Ils avaient écrit que Rome préférait la communion ecclésiastique d'Athanase et de Marcel à celle des autres évêqnes; mais ils pouvaient encore venir s'ils voulaient porter leurs accusations contre ces hommes; on consentait à les recevoir encore. Ils auraient dû, du reste, lorsque des soupçons au sujet de l'évêque d'Alexandrie ont commencé à se répandre, s'adresser à Rome, car c'était la coutume d'écrire d'abord à

Rome, et là on aurait rendu une sentence juste. Le pape Jules terminait sa lettre par des exhortations à la paix.

On se demande en lisant cette lettre quelle est cette assemblée des eusébiens à Antioche à laquelle elle est adressée, si c'est le fameux synode *in ençœniis;* cette question nous amène à aborder mainteuant l'histoire de cette célèbre assemblée.

§ 56.

LE SYNODE D'ANTIOCHE IN ENCÆNIIS EN 341 ET SES SUITES.

L'empereur Constantin le Grand avait déjà commencé de faire bâtir à Antioche une très-belle église, qu'on appela pompeusement l'Église d'or; son fils Constance la fit terminer et consacrer avec beaucoup de solennité. L'usage était de célébrer un synode à l'occasion de ces consécrations d'églises; celle de l'église d'Antioche amena la réunion en synode de quatre-vingt-dix-sept évêques [1]. S. Athanase dit expressément que ce concile, appelé concile *in encœniis* (ἐγκαινίοις) ou *in dedicatione,* se tint dans la 14ᵉ indiction, sous les consuls Marcellinus et Probinus; c'est donc dire qu'il se tint en 341 et avant le 1ᵉʳ septembre. Socrate [2] et Sozomène [3] sont d'accord avec cette donnée; ils disent que le concile se tint dans la cinquième année après la mort de Constantin le Grand, après donc le 22 mai 341 [4], et en présence de l'empereur Constance. Il résulte de l'ensemble de ces documents que le concile *in encœniis* s'est tenu vers le milieu de l'année 341, de la fin de mai au mois de septembre. Nous voyons par là que les deux légats du pape, Elpidius et Philoxène n'ont, pas assisté au commencement du concile *in encœniis,* puisque, d'après le témoignage de S. Athanase [5], ils ont quitté Antioche pour regagner Rome au mois de janvier 341. Il faut donc distinguer ce concile *in encœniis* de celui auquel a répondu le pape Jules par la lettre que nous avons analysée. Jules a répondu à

---

(1) Hilarius, *de Synodis,* c. 28, p. 1168, ed. Bened. — Sozom. *Hist. eccl.* III, 5. —Socrat. *Hist. eccl.* II, 8.— Athanas. *de Synodis,* c. 25, t. 1, p. II, éd. Patav. p. 589. D'après ces deux derniers documents, il n'y aurait eu au concile que 90 évêques.

(2) Socrat. l. c.

(3) Sozom. III, 5.

(4) Constantin le Grand est mort, comme on sait, le 22 mai 337.

(5) Athanas. *Apologia. c. Arian.* c. 25, p. 114.

un concile antérieur, qui, nous l'avons déjà dit en donnant pour preuve la treizième lettre pascale de S. Athanase, a déposé Athanase et nommé Grégoire de Cappadoce à sa place. Les deux considérations qui suivent montrent que la distinction que nous établissons entre ces deux conciles est réellement fondée. *a*) Dans la lettre synodale que les eusébiens envoient au pape lors de la tenue du 1er concile, ils s'excusent de ne pouvoir aller à Rome, parce que le terme fixé par le pape est trop rapproché et à cause de la guerre avec les Perses; or si cette lettre avait été écrite dans le synode *in encæniis*, les eusébiens n'auraient pas manqué de s'excuser en disant que, conformément aux ordres de l'empereur, ils avaient dû venir à Antioche pour assister à la consécration de l'église. *b*) Dans sa réponse aux eusébiens réunis à Antioche, le pape Jules leur reproche de vouloir rabaisser l'autorité du concile de Nicée [1]. Ce n'est encore qu'un procès de tendance; mais si le pape Jules avait répondu au concile *in encæniis*, il aurait pu parler de bien autre chose que de tendance, puisque dans ce concile les eusébiens ont voulu positivement remplacer par d'autres formules les formules dogmatiques du concile de Nicée.

Il ne faut pas s'étonner de voir des synodes se succéder à Antioche à si peu d'intervalle. S. Athanase nous apprend qu'après le concile de la dédicace, plusieurs autres furent encore célébrés dans cette même ville en très-peu de temps [2]; les séjours assez fréquents que l'empereur Constance fit à Antioche et le mouvement, la rapidité des événements qui caractérise cette époque, donna souvent aux eusébiens l'occasion de se trouver réunis à la cour; c'est une situation à peu près analogue à celle qui a amené plus tard les σύνοδοι ἐνδημοῦσαι de Constantinople.

Occupons-nous maintenant de l'histoire proprement dite du synode *in encæniis*. Les eusébiens ne formaient que la minorité des évêques qui le composaient, la majorité était orthodoxe; mais tous les évêques appartenaient à l'Église d'Orient, et la plupart étaient même du patriarcat d'Antioche; on voyait cependant quelques métropolitains et quelque évêque de la Cappadoce et de la Thrace. Sozomène [3] cite, parmi les membres les plus influents du concile, Placetus (Flacillus) évêque d'An-

(1) Dans S. ATHANAS. *Apologia c. Arian.* c. 22, 23 et 25.
(2) ATHANAS. *de Synodis*, c. 22, 25, 26, p. 587, sqq.
(3) SOZOM. III, 5.

tioche ; c'est probablement lui qui a présidé; Eusèbe de Nicomédie (maintenant de Constantinople), Acace de Césarée en Palestine, Patrophile de Scythopolis, Théodore d'Héraclée, Eudoxius de Germanicie, Dianius de Césarée en Cappadoce, Georges de Laodicée en Syrie. Les anciennes traductions latines des actes du synode citent encore les noms d'environ trente évêques qui auraient pris part au synode [1] et qui en avaient signé les actes ; mais les manuscrits offrent sur ce point de notables et très-nombreuses variantes, et ces signatures ne peuvent guère inspirer de confiance, puisqu'on trouve dans ces listes celle de Théodore (ou Théodot) de Laodicée, qui était déjà mort avant 335 [2]. Les listes des signatures donnent bien aussi les noms de S. Jacques de Nisibe et de S. Paul de Néocésarée ; mais comme nous n'avons que cette indication pour établir leur présence au concile, les actes mêmes ne disant rien sur la part qu'ils y ont prise, on ne peut guère s'en rapporter à ce seul témoignage [3]. Socrate [4] et Sozomène [5] racontent que l'évêque de Jérusalem Maxime refusa de se rendre au synode, parce qu'il regrettait de s'être laissé circonvenir par les eusébiens six ans auparavant, au concile de Tyr, pour donner son approbation à la déposition d'Athanase. Il ne se trouva au synode aucun évêque de l'Occident et de l'Église latine ; on n'y vit non plus aucun représentant du pape Jules, quoique, remarque Socrate [6], « il soit de règle ecclésiastique que les Églises ne prennent aucune décision sans l'assentiment de l'évêque de Rome [7]. »

La principale affaire du concile fut de porter vingt-cinq canons

(1) Quant à l'opinion que 36 évêques seulement avaient assisté au concile, elle a sa source dans une fausse interprétation d'une phrase du pape Jules qui se trouve dans S. Athanase, *Apolog. c. Arianos*, c. 29. Cf. Tillemont, *Mémoires*, etc. t. VI, p. 328, not. 27 sur les ariens.

(2) Cf. Tillemont, l. c. p. 328, note 26 sur les ariens.

(3) Cf. Tillemont, l. c.

(4) Socrat. II, 8.

(5) Sozom. III, 6.

(6) Socrat. II, 8.

(7) En écrivant cette phrase, que l'on a très-souvent citée, Socrate avait probablement en vue ces mots de la lettre du pape Jules : « Quand même Athanase et Marcel d'Ancyre auraient commis les fautes que vous leur reprochez, on n'aurait cependant pas dû, contrairement aux canons ecclésiastiques, traiter si vite cette affaire; on aurait dû nous (c'est-à-dire au pape) écrire...... Ne savez-vous donc pas que l'habitude est de commencer par nous écrire pour que de ce côté (ἔνθεν) ce qui est juste soit décidé ? » (Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 35.) Molher a méconnu, si je ne me trompe, la valeur de ἔνθεν, qui joue ici le rôle d'adverbe locatif; il traduit ainsi, « pour que *ensuite* il soit décidé ce qui est juste. » (Athanas. II, 66.)

qui nous ont été conservés dans de nombreux manuscrits faisant partie des anciennes collections des actes des conciles, soit dans la langue originale, soit dans des traductions. Ces canons ont été en très-grande estime dans l'Église; deux d'entre eux, le 4e et le 5e, ont été cités au 4e concile œcuménique tenu à Chalcédoine (*Actio* IV) avec cette dénomination de « canons des saints Pères [1]. » Le pape Jean II, en 533, a montré le cas qu'il en faisait, puisqu'il a envoyé le 5e et le 15e de ces canons d'Antioche à Césaire, archevêque d'Arles, afin qu'il s'en servît pour résoudre l'affaire de l'évêque Contumeliosus [2]. Le pape Zacharie, écrivant à Pépin le Bref, place le 9e canon d'Antioche parmi les « *sanctorum Patrum canones* [3] » et le pape Léon IV mentionne dans un acte public que les évêques avaient fait à l'unanimité cette déclaration dans un synode réuni par lui en 853 : « Nous ne saurions mieux faire que de répéter ce que les *sancti Patres, qui Antiocheno concilio residentes tertio capitulo* (c'est-à-dire dans le 3e canon) *promulgarunt et inviolabiliter statuerunt* [4]. Enfin on peut ajouter encore que S. Hilaire de Poitiers, contemporain de ce concile d'Antioche, l'appelle un synode de saints, *synodus sanctorum* [5].

Mais tous ces témoignages de respect et de vénération amènent naturellement l'historien à se faire cette question : comment un synode dans lequel les eusébiens sont parvenus à prendre le dessus, dans lequel ils ont cherché à altérer la foi de Nicée en introduisant de nouvelles formules dogmatiques, dans lequel enfin ils ont confirmé la déposition de S. Athanase prononcée dans un synode antérieur, comment un pareil synode peut-il avoir été proclamé une assemblée régulière, sainte et vénérable, et cela par des Pères orthodoxes, par des papes et des conciles? comment a-t-on reçu et accepté partout les canons qu'il a décrétés? Baronius [6] et Binius [7] ont voulu résoudre la difficulté, en disant que dans ces contradictions il ne s'agissait que d'une erreur historique. Comme les vingt-cinq canons décrétés à Antioche n'ont en eux-mêmes rien d'hétérodoxe, qu'ils débutent au

(1) Hard. *Coll. Conc.* t. II, p. 434.
(2) Hard. t. II, p. 1156.
(3) Hard. l. c. t. III, p. 1890.
(4) Hard. l. c. t. IV, p. 78.
(5) Hilar. *de Synodis, seu de fide Orientalium,* c. 32, p. 1170, ed. Bened.
(6) Baron. ad ann. 341, 34.
(7) Dans ses remarques sur ce synode *in encæniis,* Mansi, l. c. p. 1347.

contraire par des marques de respect pour le concile de Nicée [1], on aura cru dans l'antiquité qu'ils avaient été promulgués par un concile orthodoxe. Cette erreur les a fait admettre dans les collections des canons; et plus tard ils ont été plus facilement encore regardés et acceptés comme le produit d'une sainte et légitime assemblée.

Prise en elle-même, cette hypothèse n'a certainement rien d'invraisemblable; mais les remarques qui suivent montrent cependant qu'elle n'est guère soutenable. Le synode d'Antioche de 341 n'a pas seulement décrété vingt-cinq canons, il a aussi donné plusieurs professions de foi que S. Athanase et S. Hilaire nous ont conservées, et ce dernier les fait suivre de cette remarque que c'est le *synodus sanctorum* qui les a composées [2]. Or S. Hilaire, étant contemporain du synode d'Antioche, n'a pu évidemment tomber dans l'erreur historique dont parlent Baronius et Binius. Il savait très-bien de quel synode il parlait, et s'il lui donne cette dénomination, c'est qu'il avait des raisons que l'hypothèse de Baronius est impuissante à faire soupçonner ou à expliquer.

Vis-à-vis de ces difficultés qui, on le voit, ne s'applanissent pas facilement, des historiens ont été amenés à penser qu'il y a eu comme deux synodes dans ce synode *in incœniis* : un synode orthodoxe, qui a rédigé et émis les vingt-cinq canons, et un synode arien, qui a déposé S. Athanase [3].

Le savant jésuite Emmanuel Schelstrate a donné à cette explication sa forme la plus acceptable [4]; voici son raisonnement : La majorité des évêques réunis à Antioche était orthodoxe; aussi lors des premières sessions les eusébiens eurent-ils soin de ne pas dévoiler leurs plans, qui n'auraient pu aboutir à cette période du concile; ils se joignirent à la majorité pour décréter vingt-cinq canons orthodoxes et pour émettre trois professions de foi qui l'étaient aussi. Cela fait, la plupart des évêques présents au concile regagnèrent leurs diocèses, *quasi re bene gesta*, mais les eusébiens restèrent et, avec le secours de Constance, ils se donnèrent comme les continuateurs du concile. Ils

(1) Can. 1.
(2) Voyez plus haut, p. 497.
(3) Cf. la note de Hard. pour les actes de ce synode : *Collect. Concil.* t. I, p. 590, et dans Mansi, l. c. t. II, p. 1306.
(4) Cf. son petit traité : *Sacrum Antiochenum concilium auctoritati suæ restitutum.* Antuerp. 1681.

confirmèrent la déposition de S. Athanase et commirent d'autres irrégularités et injustices semblables. Si donc, en parlant de ce synode, on a surtout en vue sa première phase, celle où il est régi par une majorité orthodoxe, on peut l'appeler un saint synode, car *a parte potiori fit denominatio;* si au contraire on veut surtout désigner sa seconde phase, celle qui s'accuse et se développe après le départ des orthodoxes, on peut dire que le synode *in incœniis* a été un conciliabule a rien, et c'est en effet ainsi que l'appelèrent S. Jean Chrysostome, ses amis et le pape Innocent Ier, lorsque Théophile d'Alexandrie cita une phrase des actes de ce conciliabule pour s'en servir contre S. Chrysostome [1].

L'hypothèse de Scheltrate a, au premier abord, quelque chose de séduisant; on s'explique qu'elle ait été adoptée par beaucoup de savants catholiques et protestants, ainsi par Pagi [2], par dom Ceillier [3], par Walch [4], en partie aussi par Schröckh [5] et par d'autres.

Le premier qui, à ma connaissance, ait attaqué l'hypothèse de Schelstrate est Tillemont. Il a fait remarquer que, d'après Socrate [6], le synode d'Antioche a commencé par déposer S. Athanase, et que ce n'était qu'après avoir débuté par cette illégalité qu'il avait entamé les autres affaires [7]. Evidemment, s'il est prouvé que les canons ont suivi la déposition de S. Athanase, toute la théorie de Schelstrate est ruinée par la base. Mais une étude attentive des textes de Socrate ne donne pas raison à Tillemont; elle prouve au contraire que, d'après Socrate [8], les canons ont été décrétés avant la déposition de S. Athanase (c'est-à-dire avant la confirmation de cette déposition). Voici les paroles de Socrate : « Les eusébiens cherchèrent à perdre Athanase, sous le prétexte qu'il avait agi contre un canon qu'eux-mêmes avaient porté alors (ὅν αὐτοὶ ὥρισαν τότε). » Ce texte revient donc à

---

(1) Cf. Pallad. *Vita Chrysost.* c. 8, p. 78, 79. — Socrat. VI, 18. — Sozom. VIII. 20. — Innocent. I. *Epist.* 7. *Ad clerum et pop. Const.* p. 779 ed. Coustant, Il faut, dans l'hypothèse de Schelstrate, distinguer soigneusement la phrase ou le canon que les adversaires de S. Chrysostome mettaient en avant du 4e et du 11e canon du synode d'Antioche.

(2) *Critica in Annales Baronii ad ann.* 341, 7 sq.

(3) *Histoire générale des auteurs*, etc. t. V, p. 660, vii.

(4) *Historie der Kirchenversammlungen* (Histoire des conciles), S. 170.

(5) *Kirchengesch.* (Histoire de l'Église). Thl. 6, S. 60.

(6) Socrat. II, 8.

(7) *Mémoires pour servir*, etc. l. c. p. 329, note 28 sur les ariens.

(8) Socrat. II, 8.

dire que les canons furent d'abord portés et qu'ensuite on procéda à la déposition de S. Athanase. Sozomène [1] parle aussi dans le même sens : « Ils dirent avec beaucoup d'insistance que, reprenant possession du siége d'Alexandrie (après son premier exil), sans y avoir été autorisé par un synode, Athanase avait agi contre un canon qu'ils avaient décrété. » Socrate et Sozomène disent donc le contraire de ce que Tillemont veut leur faire dire, ils laissent voir que les canons existaient déjà lors de la confirmation de la déposition de S. Athanase.

Il est facile de s'expliquer comment Tillemont est tombé dans cette erreur de fait; Socrate dit, dans le passage où se trouve aussi le texte cité plus haut : οἱ περὶ Εὐσέβιον οὖν ἔργον τίθενται προηγουμένως, Ἀθανάσιον διαβάλλειν. Tillemont a cru que le mot προηγουμένως désignait ici le temps, et il a interprété ainsi la phrase : « La première chose que firent les eusébiens fut de perdre Athanase; » mais προηγουμένως peut aussi signifier *surtout, principalement*, et c'est le sens qu'il a ici certainement; en sorte que Socrate veut dire et dit réellement : La principale affaire des eusébiens fut la déposition (c'est-à-dire la confirmation de la déposition) d'Athanase, et pour la faire décréter, ils utilisèrent un des canons qu'ils venaient de promulguer. Mais si ces données de Socrate et de Sozomène ne sont pas opposées à l'hypothèse de Schelstrate de la façon que disait Tillemont, elles lui sont cependant opposées d'une autre manière. Elles établissent que les canons furent d'abord décrétés, et qu'ensuite on se servit de l'un de ces canons contre S. Athanase. Mais dans ce cas il faut bien reconnaître que ce canon a été composé lorsque la majorité était encore orthodoxe; c'est évidemment le 4e ou le 12e des vingt-cinq canons; il n'a pas été composé par un conciliabule arien, ainsi que S. Jean Chrysostome et Innocent Ier le prétendaient.

Ce point une fois admis, Schelstrate est obligé, pour rester fidèle à son hypothèse, de dire que ce canon a été composé par une assemblée orthodoxe et légitime; il doit reconnaître qu'il est identique au 4e ou au 12e des vingt-cinq canons d'Antioche; mais alors comment pourra-t-il expliquer l'assertion de S. Jean Chrysostome et du pape Innocent Ier qui déclarèrent que ce canon a été composé par une assemblée arienne [2]?

---

(1) Sozom. III, 5.
(2) Dom Ceillier a cherché à prouver que le canon, qui a été rejeté par

Une autre indication chronologique qui se trouve dans Socrate et Sozomène, concernant le synode d'Antioche *in encœniis*, montre encore le peu de fondement de l'hypothèse de Schelstrate. Ces deux historiens disent explicitement qu'après la déposition de S. Athanase le synode s'occupa de la rédaction des professions de foi[1]. D'après Schelstrate, cette rédaction tomberait donc dans un temps où le concile était sous l'influence des ariens, et cependant S. Hilaire déclare que ces professions de foi ont été émises par un synode de saints, *synodus sanctorum*.

Schelstrate[2] et Pagi[3] ont essayé de récuser la valeur de ce témoignage, en disant que Socrate et Sozomène avaient donné une fausse indication chronologique. Les conciles, ont-ils dit, commençaient d'ordinaire par la rédaction du symbole de foi, et ils attendaient qu'elle fût terminée pour passer à l'examen des autres affaires. Mais cette argumentation ne saurait infirmer l'assertion précise des deux historiens[4]. Voici encore quelques réflexions qui vont à l'encontre de l'hypothèse de Schelstrate.

a) Schelstrate s'appuie sur une phrase du pape Jules, qui est ainsi conçue : « Quand même Athanase aurait été après le synode trouvé coupable, on n'aurait pas dû commettre vis-à-vis de lui les injustices qu'on a commises[5]; l'expression μετὰ τὴν σύνοδον se rapporte, d'après Schelstrate, au synode d'Antioche et laisse voir que S. Athanase a été déposé après le synode proprement dit et par une partie des membres qui le composaient. Mais le contexte prouve que le pape Jules avait en vue un tout autre synode, et voici le véritable sens de toute la phrase : « Même en admettant qu'Athanase eût été trouvé coupable dans le synode que vos ambassadeurs ont demandé, et que j'ai moi-même convoqué, on n'aurait pas dû,» etc.

b) L'hypothèse que nous discutons est surtout fondée sur le texte d'un biographe de S. Jean Chrysostome, l'historien Palladius, qui dit au chapitre 8 : « Le canon auquel en appelaient les adversaires

---

S. Jean Chrysostome et ses amis, n'est pas identique au 4e et au 12e canon d'Antioche ; mais son argumentation est tout à fait sans valeur (l. c. p. 659). Cf. TILLEMONT, l. c. p. 329, note 28 sur les ariens, et FUCHS, *Bibliothek der Kirchenversammlungen* (Bibliothèque des conciles), Thl. II, S. 59.

(1) SOCRAT. II, 110, et SOZOM. III, 6.
(2) SCHELSTRATE, p. 665.
(3) *Critica in Annales Baron. ad ann.* 341, 12.
(4) Cf. TILLEMONT, l. c. p. 329, note 28 sur les ariens.
(5) Dans S. ATHANAS. *Apolog. c. Arianos*, c. 30.

de S. Jean Chrysostome, avait été composé par quarante évêques ariens. » Schelstrate se hâte de conclure de là qu'après le départ des évêques orthodoxes, quarante évêques ariens étaient restés à Antioche et avaient formé le conciliabule et composé ce canon. Mais comme ce canon est tout à fait identique aux 4e et 12e des vingt-cinq canons d'Antioche, il n'y a aucune raison pour le mettre sur le compte des ariens, et l'hypothèse ne se soutient plus. Tillemont a même présumé que Palladius, ou un de ses copistes, avait écrit τεσσαράκοντα, au lieu de ἐννεήκοντα, et que cette erreur avait amené Palladius à croire que tout le concile d'Antioche avait été arien [1].

Les frères Ballérini [2], s'inspirant ici des idées de Tillemont [3], ont voulu à leur tour résoudre le problème qui nous occupe, et ils ont pris pour cela un autre chemin que Schelstrate : leur solution a été acceptée par Mansi, dans ses notes sur l'histoire ecclésiastique de Noël Alexandre [4].

Ils disent que les vingt-cinq canons ne sont pas du synode arien d'Antioche *in encœniis*, qu'ils ont été donnés par un concile d'Antioche antérieur à celui-là, c'est-à-dire par le concile qui s'est tenu à Antioche en 332 (celui qui choisit Euphronius pour évêque d'Antioche, après qu'on eut chassé Eustathe); mais que plus tard on avait par erreur attribué ces vingt-cinq canons au synode *in encœniis*. Rien donc de plus naturel, si ces canons ont été estimés et cités avant que cette confusion eût lieu, et si ensuite des récriminations se sont produites contre ces mêmes canons lorsqu'on les a pris pour le produit du synode *in encœniis*.

Nous ne pouvons partager le vif enthousiasme avec lequel Mansi a adopté cette hypothèse. *Placent*, dit-il, *et vehementer placent*. D'abord où est la preuve qui démontre que les vingt-cinq canons viennent du concile tenu à Antioche en 332? On l'a cherchée, mais sans succès, dans le texte même des vingt-cinq canons. Ainsi on a dit :

a) Le premier de ces canons rappelle que le concile de Nicée s'est tenu sous Constantin, et il n'ajoute pas que cet empereur est mort; donc il a dû être composé avant 341, car à

(1) Tillemont, l. c. p. 329, note 27 sur les ariens.
(2) Dans l'*Appendice* de leur édition des *Œuvres de S. Léon le Grand*, t. III, p. xxv.
(3) Tillemont, l. c. p. 327.
(4) Natal. Alex. *Hist. eccl.* sec. iv. Dissert. XXVI, p. 453, t. IV, éd Venet. 1778.

cette époque Constantin était mort. Mais est-ce là de la critique historique que de raisonner ainsi? Est-ce que tout le monde ne savait pas que Constantin était mort? Quelle nécessité y avait-il de le dire?

b) Diverses particularités des vingt-cinq canons, a-t-on ajouté, ne s'expliqueraient pas si on admettait qu'ils proviennent du synode *in incœniis*. Ainsi, le 11e canon défend aux évêques d'aller à la cour; or nous savons qu'Eusèbe a été un évêque de cour. C'est vrai; mais n'est-il pas vrai aussi que trop souvent ceux qui font les lois ne les observent pas? chaque défense à bien aussi ses restrictions. On objecte encore le canon 21e qui défend de quitter un siége épiscopal pour un autre; il est vrai aussi que ce canon est en opposition avec la conduite d'Eusèbe, qui a échangé le siége de Bérite pour celui de Nicomédie, et ensuite celui de Nicomédie pour le siége de Constantinople. Mais il ne faut pas oublier que ce canon 21e n'est qu'une répétition d'une ancienne règle ecclésiastique; or en quoi cela pouvait-il gêner Eusèbe, qui était arrivé alors au terme de ses désirs, si la majorité voulait renouveler cette défense?

c) Pour étayer leur hypothèse, les Ballérini se servent aussi des signatures placées au bas des lettres synodales qui suivent les canons; ils remarquent 1) qu'il y a dans ces signatures des noms d'évêques qui étaient morts en 341; 2) que les noms des coryphées du synode *in encœniis* ne s'y trouvent pas, et 3) qu'il n'y a pas non plus le nom d'un évêque d'Antioche, ce qui prouve que le concile s'est tenu pendant la vacance du siége. Pour que ces arguments eussent de la valeur, il faudrait que ces listes de signatures eussent elles-mêmes quelque autorité, mais elles varient de telle façon selon les manuscrits qu'on ne peut vraiment se fier à ces données.

d) La lettre synodale qui suit les vingt-cinq canons représente l'Église d'Antioche comme jouissant de nouveau d'une heureuse paix. Mais, a-t-on dit, la situation n'était pas telle en 341. Nous pouvons répondre qu'à cette époque Eustathe, qui avait été chassé d'Antioche, était certainement mort, et que cette mort avait dû calmer beaucoup les dissensions des partis de cette ville. C'est en 332, à l'époque où, d'après les Ballérini, cette lettre a été rédigée, qu'il faudrait plutôt placer ces violentes animosités, puisque c'est le moment où Eustathe est expulsé. On voit donc que l'argument invoqué en faveur de l'hypothèse des Ballérini se

tourne contre elle; Tillemont l'a bien compris, aussi fait-il rédiger les vingt-cinq canons et la lettre synodale par un synode d'Antioche tenu très-peu de temps après le concile de Nicée [1]. Il ne faut pas oublier non plus que, dans sa lettre au pape Jules, le synode de 341 parle de l'Église d'Alexandrie comme d'une Église très-heureuse et fort tranquille; il aurait dû dire exactement le contraire, ainsi que le pape en fit la remarque [2]. Comment alors peut-on avoir confiance dans ce que le concile dit au sujet de la prospérité de l'Église d'Antioche?

e) On a cherché par tous les moyens à prouver que le canon que les adversaires de S. Jean Chrysostome avaient employé contre lui et que l'on déclara alors avoir été décrété par une assemblée d'ariens, n'était pas le 4e et le 12e des vingt-cinq canons; mais ces efforts ont été inutiles, l'identité est évidente, et la déclaration de S. Jean Chrysostome et de ses amis conserve toute sa valeur [2].

Les Ballérini se sont fait du reste illusion en pensant que leur hypothèse allait résoudre toutes les difficultés; elles ne sont pas résolues, parce que l'on donne le synode d'Antioche de 332 comme l'auteur des vingt-cinq canons et de la lettre synodale. Ce synode de 332 a déposé Eustathe, c'était aussi un synode d'eusébiens, et Socrate a pu dire à son sujet [3] : « Grâce aux efforts des adversaires de la foi de Nicée, Euphronius put être élu évêque. » Il est bien certain aussi que le synode de 341 est l'auteur de ces symboles que S. Hilaire disait avoir été composés par une assemblée de saints, *synodus sanctorum*. Comment les Ballérini expliqueront-ils cette parole, puisqu'ils ne voient qu'une réunion d'ariens dans ce synode de 341?

La source des difficultés, le πρῶτον ψεῦδος, dans toute cette controverse provient de ce que l'on part toujours de cette alternative que le synode *in encœniis* a été ou un synode orthodoxe ou un synode arien. C'est lui appliquer une formule beaucoup trop absolue, qui s'inspire trop des idées de S. Athanase ou de nos idées modernes; les contemporains ne l'ont certainement pas jugé d'une façon aussi catégorique, et il a dû y avoir des nuances, des diversités d'opinions qui nous étonnent, parce que nous sommes trop

(1) Tillemont, t. VI, p. 328, note 26 sur les ariens, et t. VII, p. 11, dans sa dissertation sur S. Eustathe.
(2) Dans Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 30 et 34.
(3) Socrat. I, 24.

éloignés d'eux et avec des opinions trop définies. S. Athanase regardait les évêques eusébiens comme des ariens ; nous, nous voyons en eux au moins des semi-ariens ; mais ces évêques ayant donné une profession de foi orthodoxe, ayant souscrit à la condamnation des erreurs prononcée par le concile de Nicée, ont dû être regardés par beaucoup de leurs contemporains comme des évêques orthodoxes et légitimes, et de grands saints ont pu se réunir avec eux dans des synodes. Ainsi Dianius, métropolitain de Césarée, celui-là même qui a mérité que S. Basile, fît son éloge en termes si pompeux, n'a pas hésité à venir assister au concile *in encœniis,* de même qu'aux réunions antérieures où se trouvaient des eusébiens et qui amenèrent la lettre du pape Jules que nous avons analysée. Le pape Jules lui-même, quoique blessé par le fait de l'injuste déposition de S. Athanase, ne traite cependant pas le concile qui l'a décrétée comme un conciliabule arien ; il appelle « très-aimés frères » les évêques qui le composent[1]. Ne les a-t-il même pas invités à se réunir dans un concile commun pour y discuter les accusations contre S. Athanase ? Une occasion comme celle de la consécration de l'église d'Antioche s'étant donc présentée, les évêques orthodoxes n'ont pas plus répugné à se réunir en synode avec des eusébiens qu'il n'avait répugné à Constantin le Grand de se faire baptiser par Eusèbe de Nicomédie.

Voici l'analyse des canons décrétés par le synode d'Antioche *in encœniis*[2].

1. Tous ceux qui viendraient à mépriser la règle donnée au sujet de la sainte fête de Pâques par le saint et grand concile réuni à Nicée en présence de Constantin, empereur très-pieux et très-agréable à Dieu, doivent être séparés de l'Église et rejetés si, par esprit de dispute, ils s'obstinent à ne pas se soumettre à des règles très-sages. Les laïques doivent aussi se soumettre à cette

---

(1) Dans S. ATHANAS. *Apol. c. Arian.* cc. 21, 25, 26, 30, 35.
(2) On les trouvera reproduits *in extenso* dans MANSI, *Collect. Concil.* t. II, p. 1307 sqq. — HARD. *Coll. Concil.* t. I, p. 590 sqq. — BEVEREG. *Synodicon sive Pandectæ canonum*, t. I, p. 430 sqq. De même dans BRUNS, *Canones Apostolorum,* etc. p. I, p. 80 sqq. (L'ouvrage est aussi intitulé *Bibliotheca ecclesiastica*). Les commentateurs de ces canons sont : BEVEREG. l. c. t. II. *Annot.* p. 188 sqq. — TILLEMONT, *Mémoires*, etc. t. VI, p. 135 sqq. ed. Brux. 1732. — VAN ESPEN, *Commentarius in canones, etc. opus posthumum,* p. 139 sqq. ed. Colon. 1755. Le Dr HERBST, dans la *Tübinger theol. Quartalschrift* 1824, S. 42 ff.

ordonnance. Si même, après cette nouvelle défense, un supérieur ecclésiastique, soit évêque, soit prêtre, soit diacre, osait encore, au scandale du peuple et à la confusion des Églises, suivre son propre sentiment et célébrer la Pâque avec les juifs, le saint synode le regarde comme étant, à partir de ce moment, séparé de l'Église : car il ne pêche pas seulement pour lui-même, mais il est pour un grand nombre une cause de ruine et de perdition ; le saint synode dépouille ce clerc de son office, et il porte la même peine contre tous ceux qui continueront à être, après sa déposition, en communion avec lui. Les clercs ainsi déposés doivent être privés des honneurs extérieurs auxquels le saint canon [1] et le sacerdoce divin leur donnent droit.

2. Tous ceux qui viennent dans l'église de Dieu, qui écoutent la lecture des saints livres, mais qui ne veulent pas prendre part avec le peuple à la prière, ou qui rougissent de participer avec les autres à la sainte cène, tous ceux-là doivent être exclus de l'Eglise, jusqu'à ce qu'ils aient fait pénitence et donné des preuves de leur changement; sur leur demande, on peut alors leur pardonner. Il n'est pas permis d'être en communion avec ceux qui sont exclus de l'église; on ne doit pas habiter dans les mêmes maisons qu'eux; il est défendu de prier avec ceux qui ne prient pas dans l'église, ou de recevoir dans une église ceux qui ne paraissent pas dans une autre. S'il est prouvé qu'un évêque, ou un prêtre, ou un diacre, ou un autre clerc, reste en communion avec celui qui est excommunié, il doit être lui-même excommunié, parce qu'il ne se conforme pas à l'ordre de l'Eglise [2].

3. Si un prêtre, ou un diacre, ou un autre clerc, laisse sa paroisse pour aller dans une autre, et si, changeant son domicile, il cherche à rester longtemps dans une autre paroisse, il ne pourra plus exercer son ministère, notamment si son propre évêque le prie de revenir et s'il refuse. S'il s'obstine à rester dans cette situation anormale, il doit être complétement dépouillé de ses fonctions ecclésiastiques sans qu'il soit possible de le réintégrer. Si un autre évêque vient à accepter un clerc déposé pour ce motif,

---

(1) Κανών, c'est-à-dire *ordo clericorum*. Cf. Suicer, *Thesaurus*, s. h. v. et le 16e canon de Nicée.

(2) Les Canons apostoliques (Nr. 9-12) ont des ordonnances presque identiques.

cet évêque doit être puni par un synode commun, parce qu'il a transgressé les lois ecclésiastiques [1].

4. Si un évêque qui a été déposé par un synode, si un prêtre ou un diacre qui l'a été par son évêque, osent continuer ses fonctions comme avant sa déposition, il ne doit plus espérer, fût-il évêque ou prêtre, d'être réintégré dans un synode ; il perd même le droit de pouvoir se défendre. Tous ceux qui continueront à être en communion avec lui seront chassés de l'église, surtout si, connaissant la sentence qui pèse sur lui, ils continuent néanmoins à être en communion avec lui [2].

5. Si un prêtre ou un diacre, manquant d'obéissance à son propre évêque, se sépare de l'Eglise, forme une communauté et érige un autel, l'évêque pourra l'exhorter par deux fois à revenir et à se soumettre; s'il s'obstine à refuser, il devra être tout à fait déposé, ne plus prendre part au service divin, et on ne pourra même plus le réintégrer dans ses fonctions. S'il continue à troubler l'église et à la profaner, le pouvoir séculier agira avec lui comme avec un factieux [3].

6. Quelqu'un ayant été excommunié par son propre évêque ne peut être admis à la communion par un autre évêque, avant qu'il n'ait été réintégré par le sien propre ; mais lorsque le synode se réunira, celui qui est hors de la communion pourra se présenter devant le synode, exposer sa défense et obtenir que sa sentence soit abrogée, si le synode est convaincu de la justice de sa cause. Les laïques, les prêtres, les diacres et les autres clercs sont tous également soumis à cette loi [4].

7. Aucun étranger ne pourra être reçu s'il n'a des lettres de paix [5].

8. Les prêtres de la campagne ne peuvent écrire aucune lettre

---

(1) Les canons apostoliques 14 et 15 et le 16e canon de Nicée renferment des prescriptions semblables.

(2) On a abusé de ce canon pour faire décider la confirmation de la déposition de S. Athanase, et plus tard pour perdre S. Jean Chrysostome ; ce canon est une répétition du 27e canon apostolique ; le 4e concile général tenu à Chalcédoine ne fit aucune difficulté d'en appeler à ce canon (c'est le 83e dans sa collection) et de se le faire lire tel qu'il est. Cf. Hard. *Collect. Concil.* t. II, p. 434.

(3) Ce canon est pour le fond identique au 30e canon apostolique; il a été également cité par le 4e concile œcuménique. Hard. l. c.

(4) Le 31e canon apostolique et le 5e de Nicée contiennent des prescriptions semblables.

(5) Cf. Canon. apostol. 12, 32.

canonique (c'est-à-dire des lettres de paix) [1]; ils ne peuvent envoyer des lettres qu'aux évêques voisins; les chorévêques irréprochables peuvent écrire des lettres de paix.

9. Les évêques de chaque province doivent savoir que l'évêque de la métropole (chef-lieu de la province civile) est chargé du soin de toute la province, car c'est à la métropole que se rendent tous ceux qui ont des affaires à traiter [2]; aussi a-t-il été réglé qu'il aurait le premier rang pour les honneurs et que les autres évêques ne pourraient rien faire sans lui, conformément à l'ancien canon porté par nos Pères et qui a toujours force de loi, si ce n'est d'administrer la paroisse, qui revient à chacun d'eux avec le territoire attenant; car chaque évêque est maître dans sa paroisse, il doit la gouverner selon sa conscience; il doit aussi s'occuper des campagnes qui entourent sa ville épiscopale, pour ordonner des prêtres et des diacres, quand cela est nécessaire, et il doit toujours agir avec maturité et réflexion. Mais en dehors de ce cercle, il ne peut rien faire sans l'assentiment de l'évêque de la métropole, et celui-ci à son tour ne décide rien sans l'assentiment des autres évêques [3].

10. Les évêques qui sont placés dans les villages ou les campagnes, c'est-à-dire les chorévêques, même ceux qui ont reçu la consécration épiscopale, doivent, ainsi l'ordonne le saint synode, connaître les limites du territoire qui leur est confié, avoir soin des églises qui s'y trouvent et se contenter de l'administration de ces églises; ils peuvent ordonner pour elles des lecteurs, des sous-diacres et des exorcistes, et ensuite veiller à l'avancement de ces clercs, mais ils ne peuvent pas ordonner un prêtre ou un diacre sans l'assentiment de l'évêque de la ville qui a le chorévêque et son territoire sous sa juridiction. Si quelqu'un ose outrepasser ces ordonnances, il doit être privé de sa dignité. L'évêque rural doit être placé par l'évêque de la ville auquel il appartient.

11. Lorsqu'un évêque ou un prêtre, ou en général un clerc, ose aller trouver l'empereur sans avoir des lettres des évêques de l'éparchie, et surtout de l'évêque de la métropole, il doit être

---

(1) Sur ces mots κανονικαὶ ἐπιστολαὶ, cf. SUICER, *Thesaur.* s. v. κανονικὸς. Nr II.
(2) Cf. l'ouvrage du Dr FRIEDRICH MAASSEN, *der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarcalkirchen* (La primauté de l'évêque de Rome et les anciennes Eglises patriarcales). Bonn 1853. S. 3. La division des provinces ecclésiastiques était à peu près calquée sur celle des provinces civiles.
(3) Cf. Canon. apostol. n. 33.

non-seulement excommunié et expulsé, mais encore cassé de la dignité qu'il avait, parce que, contrairement aux règles de l'Eglise, il a importuné notre empereur très-agréable à Dieu. Si une nécessité ou une affaire l'oblige à aller trouver l'empereur, il doit prendre l'avis et avoir l'assentiment de l'évêque métropolitain de l'éparchie, ou des autres évêques de l'éparchie, et ne se mettre en route que muni de leurs lettres.

12. Si un prêtre ou un diacre qui a été déposé par son évêque, ou un évêque qui l'a été par un synode, vient importuner l'empereur, au lieu de porter sa cause devant un synode plus considérable et d'exposer ses raisons devant une grande assemblée d'évêques, pour se soumettre ensuite à leur enquête et à leur décision ; si, méprisant ces moyens légitimes, il vient importuner l'empereur, il ne doit obtenir aucun pardon, il n'a plus le droit d'exposer sa défense, et il doit perdre tout espoir d'être réintégré plus tard [1].

13. Aucun évêque ne doit passer d'une éparchie dans une autre ; aucun ne doit faire des ordinations dans une éparchie qui n'est pas la sienne, aurait-il même d'autres évêques avec lui ; il ne peut faire ces ordinations que dans le cas où il en a été prié par des lettres du métropolitain et des évêques en rapport avec le métropolitain et qui gouvernent le district où il se trouve. S'il arrive que, sans en avoir été prié et contrairement à la règle, il ordonne quelqu'un ou qu'il s'occupe d'affaires ecclésiastiques dans lesquelles il n'a rien à voir, tout ce qu'il fera sera sans valeur aucune, et lui-même sera puni pour le désordre qu'il a causé et pour son entreprise insensée; le saint synode déclare qu'il est par le fait déposé à partir de ce moment [2].

14. Lorsqu'un évêque est accusé de diverses fautes et que les autres évêques de l'éparchie sont partagés sur le jugement à porter sur lui, les uns le trouvant innocent, les autres coupable, le saint synode ordonne que le métropolitain convoque d'autres évêques des éparchies voisines qui auront à juger, à éclaircir les doutes et, conjointement avec les évêques de l'éparchie, à confirmer ce qui sera décidé.

---

(1) Le 29e canon apostolique renferme de semblables dispositions ; ce canon 12e, de même que le 4e, paraît bien avoir été rédigé à dessein par le parti d'Antioche contre S. Athanase, ou au moins l'aura-t-il renouvelé et accentué dans ce but.

(2) Cf. Canon. apost. 34.

15. Lorsqu'un évêque a été accusé de diverses fautes et que tous les évêques de l'éparchie ont été unanimes à porter sur lui un jugement défavorable, ce jugement est sans appel; il ne peut être révisé par d'autres évêques; cette unanimité des évêques de l'éparchie le rend irrévocable[1].

16. Si un évêque sans diocèse s'introduit dans un évêché vacant, et s'il s'empare du siége épiscopal sans y avoir été autorisé par un synode proprement dit, il doit être déposé, quand même il serait parvenu à se faire élire par l'Eglise qu'il a occupée par intrusion. Un synode proprement dit est celui auquel assiste le métropolitain[2].

17. Si, après avoir reçu la consécration épiscopale, un évêque ne veut pas accepter le poste qui lui est destiné, s'il s'obstine à ne pas vouloir se rendre dans l'église qui lui est confiée, il devra être excommunié jusqu'à ce qu'il consente à accepter ce qui lui est offert, ou bien un synode proprement dit des évêques de l'éparchie pourra statuer sur ce qui le concerne[3].

18. Si, après avoir reçu la consécration épiscopale, un évêque ne peut se rendre dans l'église qui lui est destinée pour des motifs indépendants de sa volonté, par exemple parce que le peuple ne veut pas le recevoir, il devra conserver son rang et les honneurs qui y sont attachés; il aura soin seulement de ne pas s'ingérer dans les affaires de l'Église où il se trouve, et il devra accepter la décision que le concile proprement dit de l'éparchie prendra à son sujet[4].

19. Un évêque ne peut être sacré sans synode et sans la présence du métropolitain de l'éparchie. Même quand le métropolitain est présent, il est très-désirable que tous ses collègues de l'éparchie soient aussi réunis; le métropolitain aura soin de les convoquer par lettres. Si tous viennent, ce sera pour le mieux; si

(1) Ce canon ne défend pas, en général, d'en appeler à une autorité supérieure, par exemple à Rome (voyez le synode de Sardique, c. 3-5); il ne parle que de ce cas particulier, quand le tribunal de première instance a été unanime à porter une sentence. Cf. Ballerin. ed. *Opp.* S. Leonis M. t. II, p. 943.

(2) Dans sa 11e session, le concile œcuménique de Chalcédoine a rappelé ce canon, qui est le 95e dans sa collection. Une partie du 6e canon de Nicée émet des prescriptions semblables.

(3) La première partie du 35e canon apostolique renferme une prescription analogue; ce 17e canon du synode d'Antioche a été, à part quelques variantes, renouvelé par le concile de Chalcédoine (sess. XI), et dans la collection de ce dernier concile il forme le Nr. 96. (Hard. *Collect. Concil.* t. II, p. 551.)

(4) Voyez la seconde partie du 35e canon apostolique.

cela est difficile, il faut qu'au moins la majorité des évêques soit présente, ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à l'élection. L'intronisation (d'un nouvel évêque) ne pourra donc avoir lieu qu'en présence de la majorité des évêques de l'éparchie, ou avec l'approbation écrite de cette majorité. Si on procède sans suivre la présente ordonnance, le sacre sera sans valeur aucune; si, au contraire, tout se passe selon les règles et si quelques-uns font de l'opposition par esprit de dispute, le vote de la majorité décidera la question [1].

20. Il est ordonné pour le bien de l'Église et pour la solution des difficultés qui peuvent se présenter, qu'il y ait deux synodes par an dans chaque éparchie; le premier synode aura lieu après la Pâque, de manière à ce qu'il se termine dans la quatrième semaine de la Pentecôte [2]. Le métropolitain doit convoquer à ce synode ses collègues de l'éparchie. Le second synode se tiendra pour les ides d'octobre (15 octobre), c'est-à-dire le 10 du mois (asiatique) d'hyperbérété. A ce synode pourront comparaître les prêtres, les diacres et tous ceux qui croiront qu'il leur a été fait quelque injustice, et le synode aura à rechercher si ces plaintes sont fondées. Il n'est pas permis aux évêques de tenir des synodes entre eux et sans les métropolitains [3].

21. Un évêque ne doit pas passer d'une paroisse dans une autre, il ne doit pas le faire de son propre mouvement, et si le peuple ou les autres évêques veulent l'y forcer, il doit refuser. L'évêque doit rester dans l'église pour laquelle Dieu l'a choisi dès le commencement, et, conformément à une ordonnance déjà portée à une époque antérieure, il ne doit pas l'abandonner [4].

22. Un évêque ne doit pas aller dans une ville qui ne lui est pas soumise, ou dans un territoire qui n'est pas de son ressort, pour y faire une ordination; il ne doit pas non plus instituer des prêtres ou des diacres pour des localités qui sont soumises à un autre évêque, ou, s'il le fait, ce doit être avec le consentement de cet évêque. Si un évêque n'observe pas la présente ordon-

---

(1) Cf. les canons 4 et 6 du concile de Nicée.

(2) On appelait πεντεκοστή le temps qui s'écoulait entre la fête de Pâques et celle de la Pentecôte; cette expression de la quatrième semaine de la Pentecôte signifie donc la quatrième semaine après la Pâque. Cf. Bevereg. *Annot. ad canon.* 37 *apostol.*

(3) Cf. Can. apost. 36 (37) et Can. Nicæn. 5.

(4) Canon. apost. 13, Nicæn. 15. Cf. Néander, *Kirchengesch* (Histoire de l'Église), 2te Aufl. Thl. II, 1, S. 317.

nance, l'ordination qu'il fera sera nulle et il sera puni par le synode [1].

23. Il n'est pas permis à un évêque de se choisir et de sacrer son successeur, pas même quand il ne devrait faire cette ordination qu'à la fin de sa vie. Si cette règle n'est pas observée, l'élection et l'ordination qui seront faites n'auront pas de valeur. Il est nécessaire de conserver toute sa force à l'ancienne règle, qui dit qu'un évêque ne peut être institué que par un synode, et seulement lorsque les évêques qui, après la mort du prédécesseur, ont le droit de choisir le candidat digne de l'épiscopat, ont donné leur avis [2].

24. Les biens de l'Église doivent être administrés avec vigilance et conscience, sans oublier que Dieu voit et juge tout. On doit les administrer sous la surveillance et l'autorité de l'évêque, à qui sont confiés les intérêts de tout le peuple et ceux des âmes des fidèles. Les prêtres et les diacres qui entourent l'évêque doivent savoir exactement ce qui appartient à l'Église; on ne leur doit rien cacher sur ce point, car, l'évêque venant à mourir, ils pourront de cette manière connaître le véritable état des choses; rien ne sera perdu, et la fortune particulière de l'évêque ne sera pas non plus entamée sous le prétexte qu'une partie de cette fortune est à l'Église. Car il est juste et agréable à Dieu et aux hommes que l'évêque dispose de sa fortune privée comme il l'entendra, et que les biens de l'Église lui soient conservés. L'Église ne doit rien perdre, non plus que les héritiers de l'évêque; il faut éviter que ceux-ci soient impliqués dans des procès, ou que la mémoire de l'évêque ne soit attaquée par de fausses rumeurs [3].

25. L'évêque peut disposer des biens de l'Église, il peut les employer avec discernement et crainte de Dieu pour les diverses dépenses qu'il a à faire. Il ne prendra pour lui, s'il en a besoin, que ce qui est nécessaire pour son entretien et pour celui des frères qui reçoivent l'hospitalité chez lui; il aura soin que rien ne leur manque, conformément aux paroles du divin Apôtre : « Ayant la nourriture et le vêtement, nous devons être contents avec cela [4]. » Quant à celui qui ne se contente pas de cette part, qui emploie le patrimoine de l'Église pour ses affaires privées,

(1) Canon. apost. 34.
(2) Cf. Canon. apost. 75.
(3) Cf. Canon. apost. 39.
(4) *1 Tim.* 6, 8.

qui n'administre pas les revenus de l'Église ou les produits de ses biens-fonds suivant le sentiment de ses prêtres et de ses diacres, mais qui les donne à gérer à ceux de sa maison, ou à ses parents, à ses frères, à ses fils, de telle sorte que les comptes de l'Église sont pour ce motif en déficit, celui-là devra rendre compte de l'emploi de ces revenus devant le synode des évêques de l'éparchie. S'il se répand de fâcheuses rumeurs sur la conduite de l'évêque et de ses prêtres, s'ils sont accusés d'accaparer pour eux les revenus de l'Église provenant de biens-fonds ou de propriétés d'un autre genre, si de cette manière les pauvres sont négligés et si la parole de Dieu tombe dans le mépris de même que ceux qui doivent l'annoncer, le synode sera tenu à procéder à une enquête sur ce qui s'est passé et à décider ce qu'il sera convenable de faire [1].

Le synode envoya à tous les évêques ces vingt-cinq canons, en les faisant suivre d'une lettre dans laquelle il demandait que ces canons fussent reçus partout. Le texte grec de ces canons ne renferme aucune signature d'évêque; on en lit au contraire une trentaine environ dans les anciennes versions latines, mais ces listes sont loin d'être les mêmes selon les manuscrits que l'on consulte. On y trouve le nom d'un évêque qui était bien certainement mort lorsque le concile s'est tenu, tandis que ceux des principaux membres du synode de 341 ne s'y trouvent pas. On a vu comment les Ballérini ont voulu démontrer que ces lacunes venaient à l'appui de leur hypothèse.

On a aussi fait la remarque que les seules provinces de l'Église patriarcale d'Antioche sont citées dans les salutations de la fin de la lettre qui accompagne les canons, tandis qu'il est constant que plusieurs évêques qui ne faisaient pas partie de ces provinces assistèrent au synode de 341. Il ne faut cependant pas oublier que dans l'ancienne version latine appelée la *Prisca* [2] on ne trouve aucun nom de ces provinces de l'Église d'Antioche; ce qui porterait à croire que ces titres de provinces ont été interpolés plus tard par quelque auteur des collections des conciles qui aura pris pour base de son travail les noms des évêques qu'il avait sous les yeux [3]; cette circonstance ne pourrait donc pas prouver ce que les Bal-

(1) Cf. Canon. apost. 40.
(2) MANSI, t. VI, p. 1159.
(3) Cf. FUCHS, *Bibliothek der Kirchenversamml.* (Bibliothèque des Conciles), Bd. II, S. 53, note 39.

lérini ont voulu lui faire prouver en faveur de leur hypothèse.

La rédaction des canons du synode de *in encæniis* trahit une influence assez accentuée des évêques ariens; les canons 4 et 12 laissent voir en particulier qu'ils ont été composés pour servir contre S. Athanase. Ainsi le canon 4 va s'opposer au projet qu'avait le pape Jules de faire examiner de nouveau dans un synode l'affaire de S. Athanase. Les eusébiens ayant obtenu sur les autres évêques du concile ces premiers succès furent amenés naturellement à demander, après la rédaction des canons, que l'on confirmât la sentence de déposition prononcée contre S. Athanase. Pour être sûr que cette démarche a été faite, nous n'avons qu'à nous rappeler le caractère bien connu des eusébiens, et nous avons aussi sur ce point le témoignage positif de Socrate[1] et celui de Sozomène[2]. L'un et l'autre disent, il est vrai, que Grégoire le Cappadocien fut nommé évêque d'Alexandrie et Athanase déposé pour la première fois dans ce synode *in encæniis*, mais les explications que nous avons données plus haut ont montré ce qu'il y avait de vrai et de faux dans ces données.

Mais, dira-t-on, comment la partie orthodoxe des évêques réunis à Antioche a-t-elle pu consentir à cette déposition de S. Athanase? Pour comprendre ce fait, il faut se placer à l'époque où il s'est produit. Pour nous, nous identifions la cause de S. Athanase à celle du symbole de Nicée, mais les contemporains du grand évêque n'ont pas porté et ne pouvaient pas non plus porter sur lui et sur sa doctrine ce jugement calme et définitif de la postérité. Que de fois ne lui a-t-on pas dit, même avec bonne intention, qu'il ne mettait pas convenablement en relief la distinction qui existait entre les personnes de la Trinité! que de fois ne l'a-t-on pas accusé de sabellianisme! A l'époque du synode *in encæniis,* Marcel d'Ancyre, un ami de S. Athanase, qui avait été comme lui au premier rang, lors du concile de Nicée, pour réfuter Arius, venait d'être condamné pour cause de sabellianisme, et, ainsi que nous avons déjà eu occasion de le dire, ce n'avait pas été sans motif. Cette chute fâcheuse avait dû faire naître nécessairement de nouvelles défiances au sujet de S. Athanase, d'autant mieux que toutes les calomnies et accusations soulevées contre lui par les eusébiens avaient pu induire en

---

(1) Socrat. II, 8.
(2) Sozom. III, 5.

erreur des personnes pourtant bien intentionnées; nous l'avons vu par l'exemple de Constantin le Grand. Lorsqu'il convoqua le synode, c'est-à-dire peu de temps avant le synode *in encæniis*, le pape Jules lui-même n'était pas pleinement convaincu de l'innocence de S. Athanase; il se préoccupait surtout d'arriver par une enquête sévère et consciencieuse à connaître la vérité, mais il ne se déclarait pas convaincu du bon droit de S. Athanase [1]. Si les évêques orthodoxes réunis à Antioche ont eu au sujet de S. Athanase une indécision et une fluctuation d'idées, analogue à celle que nous remarquons dans le pape Jules, il est facile de prévoir que la diplomatie et l'astuce persévérante des évêques eusébiens ont su en tirer parti. Ils avaient entre les mains de faux documents, par exemple les procès-verbaux de la commission qui avait fait l'enquête dans la Maréotide; ils auront utilisé ces pièces, présenté les choses sous un jour faux, et finalement obtenu de leurs collègues orthodoxes qu'ils consentissent à confirmer la déposition d'Athanase déjà prononcée dans un synode antérieur.

Au rapport de Socrate [2] et de Sozomène [3], le synode passa ensuite à la rédaction des professions de foi qui nous ont été très-fidèlement conservées par S. Athanase. Voici le premier et le plus ancien de ces symboles : « Nous ne sommes pas les partisans d'Arius : car, comment pourrions-nous, nous qui sommes des évêques, être les partisans d'un simple prêtre ? Nous n'avons d'autre foi que celle qui nous a été transmise par la tradition. Après avoir examiné et recherché quelle était sa foi (celle d'Arius), nous lui avons permis de se joindre à nous, mais ce n'est pas nous qui sommes allés vers lui. Vous pourrez vous en convaincre par ce qui suit. Nous avons, dès le commencement, appris à croire en un seul Dieu, le Dieu suprême, le créateur et le conservateur du monde corporel comme du monde spirituel; et en son Fils unique qu'il engendre, par lequel tout le visible comme l'invisible a été fait, qui dans ces derniers temps est descendu (jusqu'à nous) par le bon plaisir de son Père, qu'il s'est incarné dans le sein d'une Vierge et a rempli toute la volonté de son Père; (nous croyons) qu'il a souffert ,qu'il est ressuscité et qu'il est revenu au ciel où il est assis à la droite de son Père, qu'il reviendra pour

(1) Voyez sa lettre dans S. Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 23, 34, 35.
(2) Socrat. II, 10.
(3) Sozom. III, 5.

juger les vivants et les morts et qu'il reste roi et Dieu pour l'éternité. Nous croyons aussi au Saint-Esprit. Et si l'on doit encore ajouter quelque chose, nous croyons également à la résurrection de la chair et à la vie éternelle [1]. »

Ce symbole a, il est facile de le reconnaître, un but apologétique; ceux qui l'ont émis ont voulu prouver qu'ils n'avaient rien de commun avec les ariens; aussi pensons-nous qu'il est l'œuvre des eusébiens, qui l'auront ensuite proposé à l'acceptation des autres évêques du synode. Athanase rapporte qu'ils l'envoyèrent aussi à d'autres évêques par une lettre encyclique. Si nous n'étions contredits sur ce point que par les données chronologiques de Socrate et de Sozomène, nous aurions placé la rédaction de ce symbole tout au commencement du synode, car un tel document ne pouvait que gagner aux eusébiens la confiance des autres évêques du synode, et cette confiance ils ont dû dès le début faire des efforts pour l'obtenir. Ce symbole est en effet tout à fait orthodoxe ; on n'y trouve cependant pas le mot ὁμοούσιος, parce que les eusébiens se défiaient de cette expression, l'accusant de déguiser des sentiments ariens, ou bien de représenter l'essence divine comme divisée en trois parties.

Quelque temps après, le synode émit un second symbole que l'on a donné, mais à tort, comme provenant du martyr Lucien [2]. Le motif de cette réitération se trouve dans ces paroles d'Eusèbe: *Cum in suspicionem venisset unus ex episcopis, quod prava sentiret* [3]. Baronius a vu dans cet *unus* Grégoire de Cappadoce, que l'on avait destiné au siége d'Alexandrie; les bénédictins de Saint-Maur pensent de leur côté, dans la note qu'ils ont écrite sur ce passage de S. Hilaire, que c'était tout le parti des évêques eusébiens qui était en suspicion. Mais ces deux sentiments sont également erronés, car le second symbole n'est dirigé que contre les sabelliens, peut-être contre Marcel d'Ancyre; c'est ce que font voir le troisième symbole, de même qu'une phrase de S. Hilaire [4]. Ce second symbole était ainsi conçu : « Conformément

(1) ATHANAS. *de Synodis*, c. 22. Ce symbole, de même que les trois qui suivent, sont imprimés dans MANSI, *Collect. Concil.* t. II, p. 1339 sqq. et HARD. *Coll. Concil.* t. I, p. 606 sqq.
(2) Cf. SOZOM. III, 5. Sur Lucien, le maître d'Arius, voyez plus haut, § 18. Sous l'empereur Valens, un concile arien tenu en Carie émit encore cette même profession de foi; cf. MANSI, III, 398, et SOZOM. VI, 12.
(3) HILARIUS, *de Synodis*, c. 28.
(4) HILARIUS. l. c. c. 32.

à la tradition évangélique et apostolique, nous croyons en un Dieu le Père tout-puissant, l'auteur, le créateur et le conservateur de toutes choses, duquel tout provient; et en un Seigneur Jésus-Christ, son Fils, Dieu unique, par lequel tout a été fait, qui est engendré du Père avant tous les temps, Dieu de Dieu, tout issu du tout, perfection de la perfection, Roi de Roi, Seigneur du Seigneur, parole vivante, sagesse vivante vraie lumière, chemin, vérité, élévation, pasteur, porte immuable et sans vicissitude, la parfaite image de la Divinité, de l'essence, de la volonté, de la puissance et de la gloire du Père, le premier-né de toute la création, qui au commencement était en Dieu, Dieu le Verbe, comme s'exprime l'Évangile: *le Verbe était Dieu*; par lequel tout a été fait et dans lequel tout subsiste; qui dans les derniers jours est descendu d'en haut, qui est né d'une Vierge, conformément à la parole de la sainte Écriture; qui est devenu homme et médiateur entre Dieu et l'homme, l'apôtre de notre foi et l'auteur de la vie, ainsi qu'il le dit lui-même: « Je suis descendu du ciel, non « pas pour faire ma volonté, mais pour faire celle de celui qui m'a « envoyé [1]; » qui a souffert pour nous et est ressuscité le troisième jour; qui est retourné au ciel, et est assis à la droite du Père, d'où il viendra avec majesté et puissance pour juger les vivants et les morts; et au Saint-Esprit, qui nous a été donné pour la consolation, la sanctification et la perfection des fidèles, ainsi que l'a ordonné Notre-Seigneur Jésus-Christ, quand il a dit à ses disciples: « Allez et enseignez tous les peuples, et baptisez-les au « nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, » c'est-à-dire du Père qui est véritablement Père, du Fils qui est véritablement Fils, et du Saint-Esprit qui est véritablement le Saint-Esprit. Et ces noms ne sont pas placés là sans raison et sans motif: ils donnent une idée claire de l'hypostase propre de l'ordre et de la position de ceux qui sont nommés, et font voir qu'ils sont trois quant à l'hypostase et un quant à l'union. Telle est notre foi, celle que nous avons depuis le commencement et que nous aurons jusqu'à la fin sur Dieu et sur le Christ, et nous anathématisons toute erreur qui constitue une hérésie. Et si quelqu'un, en opposition avec l'enseignement manifeste et salutaire de l'Écriture, dit qu'il y a eu un temps (χρόνον ἢ καιρὸν ἢ αἰῶνα) pendant lequel le Fils n'était pas engendré, qu'il soit anathème, et si quelqu'un dit que le Fils

(1) S. Jean, 6, 38.

a été créé à la manière des créatures, ou engendré comme les autres êtres sont engendrés, ou fait comme les autres choses ont été faites, et s'il ne suit pas la tradition que les saintes Écritures nous ont conservée sur tous ces points [1], ou si quelqu'un enseigne ou prêche une doctrine différente de celle que nous avons reçue, qu'il soit anathème. Car, nous croyons et nous suivons en toute vérité et toute droiture ce que les saintes Écritures, de même que les prophètes et les apôtres, nous ont enseigné. »

Il est facile de voir que ce symbole ne renferme rien qui soit positivement hérétique, car lorsqu'il dit : « Le Fils n'a pas été créé comme les créatures quelles qu'elles soient ont été créées, » il ne veut pas, par ces paroles, ranger le Fils au nombre des créatures; mais le contexte prouve que le synode veut seulement démontrer l'impossibilité d'appliquer au Fils ces expressions : *engendré, créé, devenu*. On pourrait plutôt signaler comme moins correctes ces paroles : « Si bien qu'étant (le Père, le Fils et l'Esprit) trois sous le rapport des hypostases, ils ne sont qu'un quant à l'union. » Et si S. Hilaire [2] a lui-même remarqué que ces expressions étaient moins correctes [3], il n'a cependant pas cru que ce texte l'autorisât à porter contre ce symbole une accusation d'hétérodoxie et d'arianisme ; il a plutôt cherché à démontrer que, sans contenir le mot ὁμόουσιος, ce symbole était cependant d'une orthodoxie irréprochable [4]. Il ajoute avec beaucoup de justesse [5] que ce symbole se prononce avec une certaine emphase contre le sabellianisme, et il cite ce passage : « C'est là le Père qui est véritablement Père, le Fils qui est véritablement Fils, et le Saint-Esprit qui est véritablement Saint-Esprit; » et lorsque S. Hilaire ajoute que cette hérésie (des sabelliens) avait reparu sur la scène après le concile de Nicée, et que, pour cette raison, le concile d'Antioche avait été obligé de la condamner, il veut évidemment parler de la doctrine de Marcel d'Ancyre.

Cette condamnation eut réellement lieu par le troisième symbole présenté au synode par l'évêque Théophronius de Tyane et qui fut approuvé et signé de toute l'assemblée. Il se trouve dans

(1) Socrate et Hilaire (*de Synodis*, cap. c. 30) ne lisent pas ἕκαστον ἀφ' ἑκάστου, mais bien ἕκαστα.
(2) Hil. l. c. cap. 31.
(3) Si le synode prenait le mot ὑπόστασις dans le sens de *être*, ainsi que le faisaient les ariens, la phrase avait alors évidemment un sens hérétique. (Vgl. Moehler, *Athanasius*, II, 57-58.
(4) Vgl. Moehler, *Athanasius*, II, 57.
(5) Hilarius, l. c. c. 32.

S. Athanase [1] et est ainsi conçue : « Dieu, que je prends à témoin pour mon âme, sait que je crois en Dieu le Père tout-puissant, le premier auteur, le créateur et le principe de toutes choses, et en son Fils unique, Dieu, parole, force et sagesse, Notre-Seigneur Jésus-Christ, par lequel tout existe, qui a été engendré du Père avant les temps et qui est vrai Dieu de vrai Dieu, qui existe hypostatiquement en Dieu (c'est-à-dire « qui a en Dieu une existence personnelle » [2], ou bien « qui est en sa propre hypostase en Dieu [3], » et qui descendra au dernier jour, qui est né de la Vierge ainsi que la sainte Écriture l'avait prédit, qui est devenu homme, a souffert et ressuscité des morts et est revenu dans les cieux où il est assis à la droite de son Père, d'où il viendra avec magnificence et force pour juger les vivants et les morts, et il reste éternellement; et au Saint-Esprit, le Paraclet, l'Esprit de vérité qui, d'après les prophéties divinement inspirées, devait être répandu par Dieu sur ses serviteurs [4] et que le Seigneur avait promis d'envoyer à ses disciples, qu'il a aussi réellement envoyés, ainsi que les *Actes des Apôtres* en font foi. Si quelqu'un enseigne ou pense quelque chose de contraire à cette foi, qu'il soit anathème. Et si quelqu'un s'entend avec Marcel d'Ancyre, ou Sabellius, ou Paul de Samosate, qu'il soit anathème avec tous ceux qui feront comme lui. »

Quelques mois après, un quatrième symbole fut rédigé par une nouvelle assemblée des évêques orientaux (continuation du synode) et envoyé en Occident à l'empereur Constant par les quatre évêques, Narcisse de Néronias, Maris de Chalcédoine, Théodore d'Héraclée et Marc d'Aretus en Syrie [5]. Cet empereur avait demandé des éclaircissements sur les motifs qui avaient fait déposer S. Athanase et Paul de Constantinople [6]. Si nous en croyons Socrate, cette nouvelle formule n'aurait pas été rédigée par le synode d'Antioche lui-même, elle l'aurait été par les évêques nommés ci-dessus et envoyé à l'empereur au lieu du symbole d'Antioche (le 2e ou le 3e) que ces évêques auraient caché dans leurs habits; elle est ainsi conçue : « Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout-puissant, l'auteur et le créateur de toutes choses,

(1) Athanasius, *de Synodis*, c. 24.
(2) Moelher, *Athanasius*, II, 58.
(3) Baur, *Lehre von der Dreieinigkeit*, I, 477.
(4) Joel, 2, 28.
(5) Athanasius, *de Synodis*, c. 25.
(6) Socrat. II, 18.

duquel provient toute paternité dans le ciel comme sur la terre, et en son Fils unique Notre-Seigneur Jésus-Christ, engendré du Père avant tous les temps, Dieu de Dieu, lumière de lumière, par lequel tout a été créé dans les cieux comme sur la terre, le visible comme l'invisible, qui est le Verbe et la sagesse, la force et la vie et la lumière véritable; qui, dans ces derniers temps, s'est fait homme pour nous, est né d'une Vierge sainte, a été crucifié, est mort, a été enseveli et est ressuscité, a été de nouveau reçu dans les cieux, où il est assis à la droite du Père, et il viendra à la fin des temps pour juger les vivants et les morts et pour rendre à chacun selon ses œuvres, dont le royaume restera inébranlable pour l'éternité : car ce n'est pas seulement pour maintenant qu'il est assis à la droite du Père, mais il y sera aussi dans l'avenir; et au Saint-Esprit, c'est-à-dire au Paraclet, qu'il avait promis à ses apôtres et qu'il leur a envoyé après être monté au ciel, pour les instruire et ne leur laisser rien oublier; par lequel sont aussi sanctifiées les âmes qui croient véritablement en lui. Quant à ceux qui disent : Le Fils est né du néant (ἐξ οὐκ ὄντων), ou d'une autre hypostase (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως), c'est-à-dire d'un autre être [1] et non pas de Dieu; ou bien ceux qui disent qu'il y avait un temps où il n'était pas (ἦν πότε χρόνος ὅτε οὐκ ἦν), ceux-là sont regardés comme étrangers par l'Église catholique. » Tous ces symboles ont, comme on le voit, le même caractère. Ils se rapprochent autant que possible de la foi de Nicée, sans cependant admettre le mot ὁμοούσιος. Les anathèmes empruntés au concile de Nicée et insérés à la fin du quatrième symbole étaient surtout de nature à dissiper toute espèce de doute sur l'orthodoxie de leur auteur. C'est donc à tort que Schelstrate, dom Ceillier et Pagi ont voulu attribuer au synode orthodoxe d'Antioche les trois premiers symboles et le dernier au conciliabule arien [2]. Ces quatre symboles sont conçus pour le fond tout à fait de la même manière; ils ne sont ni positivement ariens ni tout à fait orthodoxes, mais ils laissent voir qu'ils ont été rédigés par des eusébiens et acceptés par des évêques orthodoxes, parce qu'ils ne contenaient rien qui fût, à proprement parler, une erreur, et qu'au contraire ils renfermaient une condamnation formelle du principe de l'arianisme.

S. Hilaire de Poitiers est même allé, ainsi que nous l'avons vu, jusqu'à apprécier d'une manière favorable la seconde de ces for-

---

(1) Cf. supr. § 34.
(2) Pagi, l. c. ad ann. 341, n° 14 sqq. et 34. — Ceillier, l. c. p. 661 et 647.

mules (il ne parle pas des autres) et jusqu'à l'interpréter dans un sens orthodoxe. S. Athanase les juge plus sévèrement, sans toutefois les déclarer ouvertement hérétiques ; il les regarde comme un piége tendu à l'Église chrétienne par les évêques eusébiens pour lui donner le change sur leurs opinions hérétiques [1].

Il nous semble que la question a été placée dans son vrai jour par tout ce qui précède ; nous avons assayé de l'analyser, non pas avec nos idées d'aujourd'hui où nous pouvons avoir des vues d'ensemble et définir avec exactitude ce qu'il y avait de vrai et de faux dans les thèses débattues, mais en tenant compte de l'indécision qui pouvait, à cette époque, régner dans bien des esprits et en n'oubliant pas que les partis intermédiaires ne s'étaient pas encore prononcés d'une manière explicite ; et c'est cette manière de voir qui nous facilitera encore la solution du problème posé plus haut.

Nous avons vu, en effet, que bien des historiens se refusent à croire que les membres du synode qui avaient confirmé la déposition de S. Athanase aient donné un symbole imprégné d'arianisme et aient été appelés *sancti Patres,* et que leurs canons aient été cités comme une autorité ecclésiastique. Mais si l'on réfléchit que la majorité des membres de ce synode d'Antioche était orthodoxe, et que quelques membres de cette majorité étaient de vénérables personnages, comme par exemple Dianius de Césarée, et [2] en outre que les canons proposés par ce synode étaient salutaires et en conformité avec le droit, on a la clef de ces prétendues contradictions.

Il faut encore ajouter que les Pères orthodoxes qui se trouvaient à Antioche n'ont pas condamné S. Athanase par mauvaise volonté ou pour favoriser l'hérésie, ils ne l'ont fait que parce qu'ils ont été mal renseignés, et on n'a pas plus le droit de leur reprocher cette sentence que l'on n'a le droit de reprocher à S. Epiphane d'avoir poursuivi S. Jean Chrysostome. Ce dernier exemple nous montre un saint employant toute son activité à poursuivre un autre saint et à le chasser de son diocèse, et cependant qui oserait en faire un reproche à S. Epiphane ? Les évêques orthodoxes réunis à Antioche ont pu aussi agir *bona fide*, et de même que l'on ne rejette pas les écrits de S. Epiphane sous prétexte qu'il s'est laissé aveugler à l'endroit de S. Jean Chrysostome,

---

(1) Athanasius, *de Synodis,* c. 22 sqq.
(2) V. plus haut, § 15.

de même ne doit-on pas rejeter les canons du concile d'Antioche, sous prétexte que la majorité orthodoxe de ce concile s'est laissée induire en erreur par les eusébiens et a prononcé une fausse condamnation. Enfin il faut se souvenir que, tout en appelant les canons du synode d'Antioche *canones sanctorum* et en appelant le synode lui-même *congregatam sanctorum synodum* [1], nul n'a songé à canoniser tous les membres de ce synode. Dans l'Église primitive, l'épithète de *saint* était un simple titre d'honneur; c'est ce qu'il ne faut pas oublier quand on veut faire concorder des textes en apparence contradictoires.

§ 57.

VACANCE DU SIÉGE DE CONSTANTINOPLE. ATHANASE EN OCCIDENT. PRÉPARATION DU SYNODE DE SARDIQUE.

Eusèbe de Nicomédie ou de Constantinople mourut presque aussitôt après le synode *in encœniis,* et le parti orthodoxe de cette dernière ville choisit pour évêque Paulus, qui avait été chassé; les ariens, à la tête desquels se trouvaient Théognis de Nicée et Théodore d'Héraclée, se réunirent dans une autre église et choisirent Macédonius. Toute la ville fut en mouvement et les deux partis se livrèrent de véritables batailles qui coûtèrent la vie à plusieurs personnes. L'empereur Constance, qui habitait Antioche, apprenant ces désordres, commanda que Paul fût de nouveau chassé ; mais le peuple s'y opposa de vive force, et dans la lutte le général Hermogénès fut massacré, sa maison brûlée et son corps traîné dans les rues. L'empereur se hâta de venir à Constantinople et voulait prendre sur le peuple une terrible revanche, mais les habitants de la ville vinrent vers lui en pleurant et en gémissant, si bien que l'empereur ne les punit que légèrement; néanmoins il chassa Paul et ne voulut pas conserver l'élection de Macédonius, parce que celui-ci avait paru accepter cette élection sans attendre l'assentiment de l'empereur, et avait ainsi donné lieu à tous ces tristes incidents [2]. Quelque temps après, l'évêque Paul ayant essayé de rentrer à Constantinople, l'empereur Constance le fit saisir par Philippe, le préfet du prétoire, et conduire

(1) C'est, par exemple, ce qu'a fait S. Hilaire dans son livre *de Synodis*, c. 32.
(2) Socrat. II, 12, 13. — Sozomen. III, 7.

en exil à Thessalonique, mais cette mesure amena encore un tel soulèvement populaire que plus trois cents de personnes y trouvèrent la mort[1].

Antérieurement déjà et vers la fin du synode d'Antioche, les eusébiens avaient essayé de gagner à leur cause Constant, l'empereur d'Occident. En apprenant la nouvelle de ce qui s'était passé à Alexandrie, celui-ci avait écrit à son frère Constance pour lui demander des détails sur tous ces événements. Aussi les Pères d'Antioche lui députèrent-ils dans les Gaules les évêques Narcisse, Maris, Théodore et Marc, pour qu'ils lui remissent le quatrième symbole d'Antioche que nous avons donné plus haut. Constant les renvoya sans leur laisser accomplir ce pour quoi ils étaient venus [2], et l'un des évêques les plus distingués du pays où ils se trouvaient, Maximin de Trèves, alla même jusqu'à refuser de communiquer avec ses ambassadeurs [3]. Pendant ce temps Athanase se tint toujours à Rome et passa plus de trois ans dans cette ville [4], parce que l'empereur Constance s'obstinait à lui interdire de rentrer à Alexandrie [5]. Et d'après ce que raconte l'historien païen et contemporain Ammien Marcellin [6], il chercha même par tous les moyens à ce que Rome censentît à la déposition d'Athanase [7]. Nous ignorons ce que Athanase fit à Rome pendant tout ce temps. Il ne nous en dit lui-même que très-peu de chose, faisant cependant connaître qu'il avait assisté à des réunions ecclésiastiques, et que, sur la demande de l'empereur Constant, il avait travaillé à reproduire ses tablettes de la sainte Écriture (πυκτία τῶν θειῶν γραφῶν), qui avaient été perdues [8]. Mais la quatrième année de son séjour à Rome, c'est-à-dire pendant l'été de 343 (342), l'empereur Constant lui manda de venir le trouver à Milan, où il lui dit que plusieurs évêques, en particulier le pape Jules, Osius de Cordou et Maximin de Trèves, l'engageaient à faire des démarches auprès de son frère Constance pour l'amener à convoquer un synode qui résolût tous les points en litige [9]. Plusieurs évêques

(1) Socrat. II, 16.
(2) Athanas. *de Synodis*, c. 25. — Socrat. II, 18. — Sozom. III, 10.
(3) Hilar. *Opp.* fragm. III, c. 27, p. 1322, ed. Bened.
(4) Athanas. *Apolog. ad Constant.* c. 4.
(5) Sozom. III, 11. D'après Socrate (II, 20), ce furent les troubles politiques qui rendirent impossible le retour de S. Athanase à Alexandrie.
(6) Amm. Marc. lib. xv.
(7) V. les notes de Valois sur Socrate, II, 8.
(8) Athan. *Apolog. ad Constant.* c. 4. — Dom Ceillier, l. c. t. V, p. 280.
(9) Athan. *Apolog. ad Constant.* c. 4. p. 236, t. I, p. 1, ed. Patav. — Hilar. Pictav. *Fragm.* III, p. 1315, ed. Bened.

déposés par les eusébiens, par exemple Paul de Constantinople, demandaient aussi la réunion d'un synode, et Athanase partagea complétement leur manière de voir [1]. Constant écrivit à son frère et le détermina à convoquer le grand synode de Sardique ; avant qu'il se réunît, il envoya S. Athanase de Milan dans les Gaules, pour qu'il pût y conférer avec Osius et se rendre ensuite avec lui et avec les évêques des Gaules à Sardique, en Illyrie [2].

En s'appuyant sur l'autorité de Socrate et de Sozomène [3], on a ordinairement raconté que les eusébiens s'étaient réunis une fois de plus à Antioche avant de se rendre au synode de Sardique, et qu'ils y avaient rédigé la longue profession de foi connue sous le nom de μακρόστιχος, laquelle avait été ensuite apportée par une députation synodale aux évêques occidentaux réunis aussi en synode à Milan. S. Athanase parle très-longuement de ce synode et de cette formule d'Antioche [4] et dit que ce synode se tint trois ans après celui qui avait été célébré *in encæniis*. Mais nous verrons plus loin que ce synode d'Antioche ne s'est pas tenu avant, mais bien après le synode de Sardique, et que la réunion des évêques occidentaux à Milan qui a reçu la μακρόστιχος ne s'est pas tenue pendant que l'empereur Constant et Athanase se trouvaient dans cette ville, mais qu'elle n'a aussi eu lieu qu'après le synode de Sardique.

---

(1) Socrat. II, 20. — Sozom. III, 11. — Thédoret, *Hist. eccl.* II, 4.
(2) Athanas. *Apolog. ad Const.* c. 4, p. 236.
(3) Socrat. II, 19, 20, et Sozom. III, 11.
(4) *De Synodis*, c. 26, p. 589, t. I, p. II, ed. Patav.

LIVRE QUATRIÈME

SYNODES DE SARDIQUE ET DE PHILIPPOPOLIS.

---

§ 58.

ÉPOQUE OU S'EST TENU LE SYNODE DE SARDIQUE.

Nous commencerons notre histoire du synode de Sardique en recherchant à quelle date a dû se tenir cette assemblée. Socrate [1] et Sozomène [2] indiquent très-explicitement l'année 347, et ils ajoutent que le synode fut célébré, sous les consuls Rufin et Eusèbe, la onzième année après la mort de Constantin le Grand, par conséquent après le 22 mai 347 [3].

Jusqu'au dernier siècle, cette date de 347 avait été acceptée par tous les historiens, mais alors le savant Scipion Maffei découvrit à Vérone un fragment d'une traduction latine d'une ancienne chronique [4] d'Alexandrie, qu'il publia en 1738, dans le troisième volume de ses *Osservazioni letterarie*. Ce fragment indique que le 24 phaophi (21 octobre), sous les consuls Constance IV et Constant II (c'est-à-dire en 346), Athanase revint à Alexandrie de son second exil. Or, comme ce retour de S. Athanase n'a pu avoir lieu que deux ans après le concile de Sardique, ainsi que nous le prouverons bientôt et ainsi que l'admettent tous les historiens, Mansi en concluait que le synode de Sardique avait dû être célébré en 344 [5]. Il s'appuyait encore pour établir son senti-

---

(1) Socrat. II, 20.
(2) Sozom. III, 12.
(3) Constantin le Grand mourut, ainsi que nous l'avons déjà vu, le 22 mai 337.
(4) C'est l'*Historia acephala* dont nous avons déjà parlé ; elle a été aussi imprimée dans l'édition faite à Padoue des œuvres de S. Athanase : *Opp. S. Athanasii*, t. III, p. 89 sqq.
(5) Il a développé cette thèse dans sa célèbre dissertation *De epochis*

ment sur la continuation de la chronique d'Eusèbe par S. Jérôme, qui, de même que l'*Historia acephala*, indique la dixième année du règne de l'empereur Constance, c'est-à-dire l'année 346, comme celle du retour de S. Athanase [1].

Plusieurs savants acceptèrent sans hésitation le calcul de Mansi, d'autres cherchèrent à le réfuter. Parmi ces derniers se trouva d'abord le savant dominicain Mamachi [2], puis le docteur Wetzer [3], mort professeur à l'université de Fribourg en Brisgau, et enfin le docteur Héfélé dans une dissertation insérée dans le *Quartalschrift* [4].

La récente découverte d'un nouveau document a permis de mieux traiter cette question chronologique. Les *lettres pascales* de S. Athanase, que l'on croyait perdues, ont été en partie retrouvées dans un couvent d'Égypte; elles étaient en syriaque et précédées d'une très-ancienne introduction ; M. Cureton les a éditées en syriaque à Londres en 1852, et Larsow, professeur au Grauenkloster à Berlin, en a donné une traduction allemande [5].

Parmi ces lettres festivales, la dix-neuvième, composée pour la Pâque de 347, par conséquent écrite dans les premiers mois de cette année, a été rédigée à Alexandrie ; c'est ce que dit explicitement le contenu de cette lettre [6]. L'*Historia acephala* était donc dans le vrai en plaçant en octobre 346 le retour de S. Athanase à Alexandrie ; l'hypothèse de Mansi se trouve confirmée et la donnée de Socrate et de Sozomène (l'uniformité de leurs témoignages permet de les regarder comme un seul témoin) au sujet de 347 réfutée par l'autorité de S. Athanase lui-même.

Nous avons déjà dit que Mansi donnait l'année 344 comme celle de la célébration du synode de Sardique ; le prologue des lettres festivales donne l'année 343 [7], et dans le fait l'une de ces

---

Sardicensium et Sirmiensium conciliorum, imprimée d'abord dans le 1er volume de son *Supplem. Concil.* p. 173 sqq. et puis dans le 3e de sa grande *Collectio Concilior.* p. 87-123.

(1) Cf. *Opp.* S. Hieron. t. VIII, p. 682, éd. Migne.

(2) Mamachi, *Ad Joh. D. Mansium de ratione temporum Athanasianorum,* etc. epist. IV, Romæ 1748.

(3) Wetzer, *Restitutio veræ chronologiæ rerum ex controversiis Arianis..... exortarum.* Francof. 1827.

(4) *Controversen über die Synode von Sardika. Tübing. theol. Quartalsch.* 1852, Heft 3, § 360 ff.

(5) Cf. le compte rendu d'Héfélé sur le livre du professeur Larsow. *Tübing. Quartalschrift* 1853, Heft 1, S. 146 ff.

(6) Larsow, *die Festbriefe des hl. Athanasius* zc. S. 141.

(7) Larsow, a. a. O. S. 31. Nr. XV.

deux dates doit être la vraie [1]. Si ce prologue était aussi ancien et avait la même valeur que les lettres mêmes de S. Athanase, la question serait bien facile à trancher; mais ce prologue renferme des erreurs manifestes, en particulier des erreurs de chronologie, par exemple au sujet de la mort de Constantin le Grand [2]; aussi ne pouvons-nous accepter la date de 343 que si elle s'accorde avec d'autres données chronologiques.

Le mieux est de partir de ce point incontestable, que S. Athanase est arrivé à Rome lors de la Pâque de 340. On sait qu'il y a passé trois années entières, et qu'au commencement de la quatrième il s'est rendu à Milan, auprès de l'empereur Constant. C'était donc dans l'été de 343. De là il traversa les Gaules et se rendit au synode de Sardique, qui par conséquent pouvait être commencé dans les derniers mois de 343 [3]. Il a probablement durer jusqu'au printemps de 344, car les deux messagers Euphrate de Cologne et Vincent de Capoue, que le synode députa à l'empereur Constant, ne purent arriver à Antioche que pour les fêtes de Pâques (344). Etienne, l'évêque de cette ville, les traita d'une manière véritablement diabolique, mais ses indignes procédés furent bientôt connus, et un synode s'étant réuni, il fut déposé (après la Pâque de 344) [4]. Les membres de ce synode étaient des eusébiens; aussi établirent-ils Leontius Castratus pour successeur d'Étienne. C'est à ce synode que S. Athanase fait allusion quand il dit qu'il se tint trois ans après le synode *in encæniis*, et qu'il donna une profession de foi (μακρόστιχος) détaillée et toute imprégnée d'eusébianisme [5].

La conduite indigne d'Étienne, évêque d'Antioche, fit que l'em-

(1) Ces deux dates se trouvent aussi indiquées dans le titre d'un ancien manuscrit des canons de Sardique. HARD. *Collectio Concil.* t. I, p. 635. On y lit en effet que le synode de Sardique se tint sous les consuls Léontius et Sallustius (c'est-à-dire en 344), la 381[e] année de l'ère (espagnole), c'est-à-dire en 343 d'après le calcul de Denys. Sur l'ère espagnole voyez la dissertation du Dr Héfélé (*Æra*) dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte.

(2) Voyez pour plus de détails le compte rendu d'Héfélé sur la publication de Larsow: *Quartalschrift* 1853, S. 163 ff.

(3) Si l'on part de cette donnée que S. Athanase s'est enfui d'Alexandrie à Rome lors de la Pâque de 339, on doit aussi admettre que le synode s'est tenu au plus tard en 343, et plutôt au commencement que dans le milieu de cette année. Il faut aussi supposer que le séjour de S. Athanase à Milan et dans les Gaules, peut-être aussi à Rome, s'est prolongé d'environ deux mois.

(4) ATHANAS. *Historia Arianor. ad monachos*, c. 20, p. 281, t. I. p. I, édit. Patav.

(5) ATHANAS. *de Synodis*, c. 26, p. 589, t. I. p. II, éd. Patav.

pereur eut pendant quelque temps moins de confiance dont le parti arien. Dans l'été de 344, il permit aux clercs de S. Athanase qui avaient été exilés de revenir à Alexandrie. Dix mois plus tard (en juin 345, ainsi que nous le prouverons plus loin), mourut Grégoire, l'évêque intrus d'Alexandrie, et Constance ne permit pas qu'on lui donnât de successeur ; il envoya au contraire trois lettres à S. Athanase pour l'inviter à revenir dans sa ville épiscopale, et pendant un an il attendit son retour [1]. Le siége d'Alexandrie resta donc inoccupé pendant un an, c'est-à-dire jusque vers le milieu de 346. Au mois d'octobre 346, S. Athanase rentra enfin dans sa ville épiscopale.

En nous appuyant ainsi sur des monuments d'une valeur incontestable, sur les lettres pascales de S. Athanase et sur l'avant-propos qui les précède, nous arrivons, comme on le voit, à un système chronologique en harmonie avec les données de l'histoire et qui se soutient très-bien dans toutes ses parties. L'objection que nous avions nous-mêmes émise [2] contre l'adoption de l'année 344 peut maintenant se résoudre. Il est bien vrai qu'en 353 ou 354 le pape Libère a écrit que « *huit ans auparavant* les députés des eusébiens, Eudoxius et Martyrius (venus en Occident avec la profession de foi μακρόστιχος), n'avaient pas voulu à Milan anathématiser la doctrine arienne. » Mais ce concile de Milan, dont il est ici question et qui se tint vers l'an 345, n'a pas été célébré avant le concile de Sardique, comme nous l'avions pensé, mais bien après ce concile. Nous sommes moins heureux au sujet d'une autre difficulté. Les eusébiens, réunis à Philippopolis pour le faux synode de Sardique, disent dans leur lettre synodale que « dix-sept ans auparavant Asclépas de Gaza avait été déposé de son évêché .» Cette déposition eut lieu dans un synode tenu à Antioche [3]. Si nous identifions ce synode d'Antioche avec celui de 330 qui déposa aussi Eustathe d'Antioche, nous arrivons à donner l'année 346 ou 347 pour la célébration du faux synode de Sardique à Philippopolis, et par conséquent aussi pour le synode orthodoxe qui se tint à la même époque que l'autre. On peut répondre de deux manières à cette objection : *a*) ou bien il faut admettre qu'Asclépas de Gaza a été déposé deux ans avant ce synode d'Antioche de 330; ou bien *b*) il faut

(1) Athanas. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 21, p. 281 sq.
(2) *Quartalschrift*, 1852, S. 376.
(3) Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 47, p. 130, ed. Patav.

dire que la traduction latine de cette lettre synodale de Philippopolis (le texte original en est perdu) est fautive au sujet de ce chiffre de dix-sept. Dans tous les cas, cette lettre synodale ne saurait mettre en doute ce fait maintenant incontestable, que lors de la composition de la lettre pascale de 347, S. Athanase se trouvait déjà à Alexandrie, et que par conséquent le synode de Sardique a dû se tenir plusieurs années auparavant.

§ 59.

MISSION DU SYNODE DE SARDIQUE.

Ainsi que le synode le dit lui-même [1], il fut convoqué par les empereurs Constant et Constance, sur le désir du pape Jules [2], pour trois motifs : 1) pour terminer tous les différends qui s'étaient élevés, en particulier ceux qui concernaient Athanase, Marcel d'Ancyre et Paul de Constantinople ; 2) pour extirper tout ce qu'il y avait de faux dans l'enseignement religieux, et 3) pour faire professer par tous la véritable foi en Jésus-Christ.

Dans un autre écrit le synode expose d'une manière un peu différente les trois objets de sa réunion : 1) la restauration de la vraie foi altérée par plusieurs, 2) la déposition projetée de plusieurs évêques, 3) les actes de cruauté exercés contre des évêques, des prêtres et d'autres clercs [3]. On voit facilement qu'en réunissant ce concile, l'empereur et tous ceux qui prirent part à cette convocation, voulurent surtout deux choses : *a*) faire porter par un grand et universel synode une sentence définitive sur Athanase et les autres évêques jugés jusqu'alors d'une manière si différente en Orient et en Occident, et obtenir par là la tranquillité dans

(1) Dans sa lettre encycl. *Epist. encycl.* Dans S. ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 44, et MANSI, *Collect. Concil.* t. III, p. 58.

(2) Cf. plus haut, § 57. Se fondant sur une expression de Socrate (II, 20), Binius a déclaré dans ses notes sur le concile de Sardique (MANSI, l. c. p. 75) que le pape Jules avait convoqué le concile de Sardique. D'autres l'ont répété après lui, mais voici le texte même de Socrate : « Plusieurs qui n'avaient pas paru à Sardique auraient voulu expliquer leur absence par le délai trop court qui avait été fixé et en faire retomber la faute sur le pape Jules. » Or il est incontestable que Socrate confond ici le synode de Sardique avec celui de Rome, et il rapporte au premier ce qui avait été dit du second. Dans S. ATHANAS. *Apolog. c. Arian.* c. 25. NOEL ALEXANDRE (*Hist. eccl.* sec. IV. Dissert. 27, art. 1, p. 454, ed. Venet.) a examiné avec tous les détails la question de savoir qui a convoqué le synode de Sardique.

(3) Dans la lettre du synode au pape Jules. MANSI, t. III, p. 40, et HARD. t. I, p. 653.

l'Église et dans l'état ; *b*) obtenir que la vraie foi pût solidement mettre ainsi un terme aux machinations des eusébiens qui avaient eu la légèreté de donner en quelques mois quatre symboles différents et qui traitaient ainsi les questions de foi d'après la mode et le caprice du moment. Afin de rendre ce synode aussi nombreux que possible, on choisit Sardique ou Serdique pour lieu de réunion, parce que cette ville, quoique située dans le lot de l'empereur Constance, se trouvait à peu près sur la limite des deux empires et dans une position centrale [1].

§ 60.

MEMBRES ET PRÉSIDENCE DU SYNODE DE SARDIQUE.

Les évêques occidentaux, auxquels s'étaient joints quelques évêques grecs profondément dévoués à la foi de Nicée, arrivèrent les premiers à Sardique; mais les eusébiens, obéissant à l'ordre de l'empereur, se mirent aussi en route, ils espéraient faire confirmer à Sardique leurs conclusions contre S. Athanase et ses partisans. Pour atteindre ce but, ils comptaient sur l'appui de l'empereur Constance et de deux hauts fonctionnaires, Musanius et Hesychius, que l'empereur leur avait donnés pour les accompagner à Nicée et dont ils voulaient se servir pour avoir le dessus [2].

Chaque parti était représenté par un grand nombre de membres, qui est évalué très-diversement par les actes, mais que nous pouvons cependant déterminer d'une manière approximative. Les eusébiens disent, dans leur lettre synodale [3], qu'ils

---

(1) Sardique (*Ulpia Sardica*), faisant d'abord partie de la Thrace, devenue plus tard capitale de la *Dacia Ripensis*, se trouvait dans l'*Illyricum orientale* et appartenait par conséquent à l'empereur Constance ; elle faisait cependant partie du patriarcat romain. Voy. l'explication du 6[e] canon de Nicée, et WILTSCH, *Kirchl. Statistik*, Bd. I, § 44, 80, 88). Attila détruisit cette ville ; mais elle fut rebâtie et existe encore aujourd'hui sous le nom de Sophia (en bulgare *Triaditza*), dans la Turquie d'Europe, à 59 milles à l'ouest de Constantinople. Elle compte environ 50,000 habitants, parmi lesquels 6,000 chrétiens. Sophia est le siége d'un métropolitain grec et d'un vicaire apostolique romain. Depuis quelque temps, le vicaire apostolique a cependant pris sa résidence à Philippopolis, ville voisine de Sophia et qui joue un si grand rôle dans l'histoire du concile de Sardique. Vgl. P. Karl vom hl. Aloys, *die kathol. Kirche in ihrer gegenwrat. Ausbreitg*. 1845, S. 436.

(2) ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 36, et *Hist. Arian. ad monach.* c. 15. Cf. le contenu de l'*Epist. Conc. Sardic. ad omnes episcopos*, dans MANSI, III, 58; HARD. l. c. p. 662.

(3) MANSI, III, p. 132. — HARD. I, 676. — HILAR. PICTAV. *Fragm.* III, n. 16, p. 1315, ed. Bened.

étaient au nombre quatre-vingts ; il est vrai que les signatures qui la terminent ne donnent que soixante-treize noms, mais il y manque ceux des évêques Maris de Chalcédoine, Macédonius de Mopsueste et Ursace de Singidunum, qui ont bien certainement assisté au synode [1]. En ajoutant ces trois noms, on a soixante-seize évêques eusébiens, c'est-à-dire le nombre donné par Socrate [2] et Sozomène [3]. Socrate prétend tenir ce nombre de Sabinus d'Héraclée, témoin encore plus ancien que lui. Les membres les plus distingués du parti eusébien étaient : Etienne d'Antioche, Acace de Césarée en Palestine, Théodore d'Héraclée, Marcus d'Aréthusa, Eudoxius de Germanicie, Basile d'Ancyre, devenu plus tard le chef des semi-ariens, Valens de Mursie, Démophile de Véroa et Maris de Chalcédoine, Macédonius et Ursace dont nous avons déjà parlé. Dianius de Césarée en Cappadoce, qui n'était pas précisément eusébien, et le célèbre Ischyras, se trouvaient aussi parmi ceux du parti [4].

Il est plus difficile de déterminer le nombre des Occidentaux, ou plutôt des membres du parti orthodoxe et de la foi de Nicée, qui se trouvèrent à Sardique. Sozomène et Socrate [5] l'évaluent à environ trois cents évêques, et Socrate prétend se fonder sur S. Athanase en indiquant ce chiffre. S. Athanase dit, dans son *Apologie contre les ariens* [6], que plus de trois cents évêques avaient souscrit à ce que l'on avait décrété en sa faveur à Sardique. Dans un autre passage de cette même *Apologie* [7] il donne la lettre synodale de Sardique et la fait accompagner des noms de deux cent quatre-vingt-deux évêques [8] ; mais dans les explications qui précèdent S. Athanase dit d'une manière très-explicite que « les dé-

(1) En effet, si les eusébiens disent dans cette même lettre synodale (MANSI, t. III, p. 133) que des six évêques envoyés de Tyr dans la Maréotide comme commissaires, cinq assistaient au concile de Sardique, le sixième, Théognis de Nicée, était déjà mort. Cf. TILLEMONT, *Mémoires*, etc., t. VI, p. 141, ed. Brux. *Dissertation sur les ariens*, art. 38. Il résulte de là que Maris, Macédonius, Ursace, Valens et Théodore ont dû assister au synode, et que les noms des trois premiers doivent être ajoutés aux signatures, parce qu'ils ne s'y trouvent pas. Cf. TILLEMONT, l. c. t. VIII, p. 291, not. 52 sur S. Athanase.
(2) SOCRATE, II, 20.
(3) SOZOMEN. III, 12.
(4) MANSI, III, 138 sqq.
(5) SOCRATE et SOZOMÈNE, ll. cc.
(6) ATHANASE, *Apolog. c. Arian.* c 1.
(7) ATHANASE, *Apolog. c. Arian.* c. 50.
(8) ATHANAS. *Apol. c. Arian.* p. 97 et 132, t. I, p. I, ed. Patav. ; et aussi MANSI, III, p. 66, et HARD. t. I, p. 667 sqq.

crets de Sardique furent envoyés à des évêques *absents* et acceptés par ces évêques, et que les noms qui suivent sont ceux des évêques qui ont signé dans le synode ou ailleurs, » etc. Plus loin, à la fin de ce même 50e chapitre, S. Athanase dit encore « qu'auparavant déjà, et avant le concile de Sardique, soixante-trois évêques s'étaient déclarés en sa faveur, ce qui faisait en tout trois cent quarante-quatre. » Ces textes nous font voir d'où Socrate et Sozomène ont tiré leurs données, et comment ils ont négligé de distinguer les évêques présents au concile de Sardique et ceux qui, quoique absents, en ont aussi signé les décrets.

En un autre endroit S. Athanase dit [1] « qu'il y eut à Sardique environ cent soixante-dix évêques, réunis de l'Orient et de l'Occident, » et le contexte prouve que sous le nom d'évêques orientaux il comprend les eusébiens. Il ne faut donc pas donner à ses paroles le sens que Fuchs voulait leur donner dans sa *Bibliothek der Kirchenversammlungen* [2]. Fuchs pensait que dans le nombre de cent soixante-dix il ne fallait pas comprendre les eusébiens, si bien que ceux-ci étant au nombre de quatre-vingts, il élevait à deux cent cinquante le nombre total des membres du synode. C'est aussi le chiffre fourni par Théodoret [3].

En adoptant donc les données de S. Athanase qui mérite le plus de créance, nous compterons cent soixante-dix évêques orientaux ou occidentaux, et, en retranchant de ce nombre les soixante-seize eusébiens, il nous reste quatre-vingt-quatorze membres pour le parti orthodoxe.

Tous ces calculs seraient inutiles si nous avions sans altération et dans leur intégrité les signatures des actes synodaux. Malheureusement ces signatures sont perdues, à l'exception d'une liste, très-défectueuse du reste, de cinquante-neuf évêques, que S. Hilaire nous a conservée dans son second fragment, à la suite de la lettre du synode au pape Jules [4]. Il est facile de reconnaître que cette liste n'est pas complète, puisqu'elle ne contient pas les noms de plusieurs évêques que nous savons par ailleurs avoir

(1) *Hist. Arian. ad monachos*, c. 15.
(2) Thl. II, § 99.
(3) Theodoret, *Hist. eccl.* II, 7.
(4) Hilar. Pictav. p. 1292 sq. — Mansi, III, 42. — Hard. I, p. 655.

assisté au concile. Plus tard cette liste a été rattachée par des copistes aux canons de Sardique [1], ce qui a fait dire à quelques historiens que les décrets de Sardique avaient été signés par cinquante-neuf évêques [2]; d'autres ont dit par soixante ou soixante et un, parce qu'ils ont lu *unus et sexaginta,* au lieu de *unus de sexaginta* que contenait le texte de S. Hilaire; enfin quelques historiens ajoutent à la liste de S. Hilaire le nom de l'évêque Alexandre de Acia (Achaia), qui ne s'y trouve pas [3].

Dans le dernier siècle, Scipion Maffei trouva dans la bibliothèque de Vérone deux documents qui renfermaient des signatures du concile de Sardique; c'était d'abord une lettre du synode aux chrétiens de la Maréotide et une autre lettre de S. Athanase à ces mêmes chrétiens [4]. La dernière lettre avait soixante et un noms d'évêques, la première vingt-six ou vingt-sept; la lettre du synode laisse voir que tous les évêques n'ont pas signé, puisque l'évêque Vincent a soin de déclarer qu'il a signé pour les autres evêques [5]. Ces deux listes ont été insérées par les Ballérini dans leur édition des *Œuvres de S. Léon* [6], et en les ajoutant aux deux autre qui se trouvent, l'une à la fin de la lettre synodale au pape Jules, l'autre dans S. Athanase [7], en utilisant les autres données que l'histoire pouvait leur fournir [8], ils ont pu dresser une liste de quatre-vingt-dix-sept évêques du synode de Sardique appartenan au parti orthodoxe de la foi de Nicée [9]. Les Ballérini ont bien probablement raisonné juste, car le nombre qu'ils donnent se rapproche beaucoup de celui qui est donné par S. Athanase ; en effet, en retranchant les quatre-vingts évêques eusébiens des cent soixante-dix évêques indiqués par S. Athanase, on arrive au chiffre de quatre-vingt-dix évêques pour le parti orthodoxe. La

(1) Cf. la dissertation des Ballérini insérée dans le 3e volume de leur édition des *Œuvres de S. Léon*, I, p. XLII sqq. imprimée aussi dans GALLAND, *de Vetustis Canonum collectionibus*, t. I, p. 290.
(2) Cf. *Corpus juris canonici*, c. 11. Dist. 16.
(3) BALLÉRINI, l. c. p. XLIII, et dans GALLAND, l. c. p. 291.
(4) Cf. infra, § 65.
(5) Cfr. BALLÉRINI, l. c. p. XLIII, et dans GALLAND, p. 292.
(6) T. III.
(7) *Apolog. c. Arian.* c. 50.
(8) On sait, par exemple, qu'Euphrate de Cologne et Gratus de Carthage étaient présents au concile. Le premier fut envoyé comme ambassadeur par le synode à l'empereur Constance, et le texte grec du 7e canon de Sardique, de même que le 5e canon du concile de Carthage en 348, prouvent que Gratus assistait aussi au concile. Cf. MANSI, III, p. 147 ; HARD. I, 686.
(9) Elle a été aussi imprimée dans MANSI, III, 43 sqq. et BALLERINI, ll. cc.

première série des évêques donnée par S. Athanase, dans son *Apologie*, coïncide si bien avec celle qui a été dressée par les Ballérini, qu'il est facile de s'apercevoir que S. Athanase a d'abord donné les noms des évêques présents au concile, et puis ceux des évêques qui avaient signé après le concile [1].

Les évêques orthodoxes présents à Sardique appartenaient, ainsi que l'indique la lettre synodale aux Alexandrins [2], aux provinces et aux pays suivants : Rome, l'Espagne, la Gaule, l'Italie, l'Afrique, la Sardaigne, la Pannonie, la Mysie, la Dacie, la Norique, la Tuscie, la Dardanie, la seconde Dacie, la Macédoine, la Thessalie, l'Achaïe, l'Epire, la Thrace, la Rhodope (partie de la Thrace), la Palestine, l'Arabie, la Crète et l'Egypte. Dans Théodoret, la souscription de la lettre synodale encyclique contient encore les noms d'autres provinces : l'Asie, la Carie, la Bithynie, l'Hellespont, la Phrygie, la Pisidie, la Cappadoce, le Pont, l'autre Phrygie, la Cilicie, la Pamphilie, la Lycie, les îles Cyclades. la Thébaïde, la Libye et la Galatie. S. Athanase a écrit que les évêques de plus de trente-cinq provinces avaient assisté au synode de Sardique [3]; cette assertion paraîtrait autoriser la longue liste de Théodoret; les Ballérini n'ont cependant pas hésité de la déclarer fausse, parce qu'à l'époque du concile de Sardique, la Phrygie n'avait pas été encore divisée en deux, et qu'il n'y avait pas, par conséquent, de *Phrygia secunda*, et en outre parce que les évêques des provinces que la liste de Théodoret a donnés étaient eusébiens [4].

Le pape Jules ne vint pas au concile, mais il se fit représenter par deux prêtres, Archidamus et Philoxène [5], et il donna de si bonnes raisons pour expliquer son absence, que le synode lui écrivit qu'il avait donné sur ce point les explications les plus complètes et les plus satisfaisantes, afin que ni les schismatiques ni les hérétiques ne pussent utiliser son éloignement de Rome pour ourdir des trames, et afin que le serpent ne pût vomir le poison de ses blasphèmes, car il était tout à fait convenable et tout à fait dans l'ordre que les prêtres (les évêques)

---

(1) BALLERINI, l. c. p. XLIII, n. IV, p. 292, et dans GALLAND.
(2) ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 36. — MANSI, III, 51.
(3) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 17
(4) BALLÉRINI, ed. *Opp. S. Leonis*, t. III, p. XLII, n. II, et p. 598 sq. nota 2. Aussi dans MANSI, VI, p. 1210, not. f.
(5) MANSI, III, 66. — HARD. I, 670. — ATHANAS. *Apol. c. Arian.* c. 50.

de toutes les provinces envoyassent leurs rapports à leur chef, c'est-à-dire au Siége de Pierre [1].

L'absence du pape fit qu'Osius présida le synode ; ce fut en cette qualité de président qu'il proposa successivement les canons [2] au concile et qu'il signa les actes le premier [3]. S. Athanase dit explicitement : « Le saint synode, dont le grand Osius était président [4] (προήγορος), » et un peu plus haut [5] : « Les évêques réunis à Sardique eurent Osius pour Père. » Théodoret parle aussi dans le même sens [6] : « Cet Osius était évêque de Cordoue ; il s'était fait connaître lors du concile de Nicée et prit la première place (πρωτεύσας) parmi les évêques présents à Sardique. » Sozomène appelle le parti orthodoxe à Sardique οἱ ἀμφὶ τὸν Ὅσιον, et les eusébiens s'expriment de la même manière : ils regardent Osius et Protogénès de Sardique comme les chefs des évêques orthodoxes [7]. On ne sait trop pourquoi les eusébiens placent Protogénès à côté d'Osius ; peut-être eut-il, comme évêque de Sardique, une certaine influence sur le synode qui se tenait dans sa ville épiscopale ; son grand âge, car il avait assisté au concile de Nicée, et son mérite personnel lui valurent peut-être aussi d'être remarqué plus que les autres ; quoi qu'il en soit, son siége épiscopal n'avait rien qui pût lui attirer cette distinction [8].

Osius exerça au concile de Sardique les fonctions de président, sans doute au même titre qu'au concile de Nicée [9] ; il avait été probablement désigné par le pape [10], et peut-être aussi par l'empereur, pour remplir ce rôle, auquel il n'aurait pu prétendre s'il n'avait représenté à Sardique que son église épiscopale.

---

(1) Hilar. *Fragm.* II, p. 1290.— Mansi, III, 40.— Hard. I, 633.—Fuchs (*Biblioth. der Kirchenvers.* Bd. II, S. 128) regarde comme interpolée la dernière phrase de cette citation.
(2) Mansi, III, p. 5 sqq. — Hard. I, 637 sqq.
(3) Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 49, 50. — Mansi, III, p. 42, 66. — Hard. I, 651, 667.
(4) *Hist. Arian. ad monach.* c. 16.
(5) *Ibid.* c. 15.
(6) Theodor. II, 15.
(7) Mansi, III, p. 131 sqq.
(8) Dom Cellier, *Histoire générale des auteurs sacrés,* t. IV, p. 668, 669.
(9) Cf. supra, § 28.
(10) C'est l'opinion émise par Pierre de Marca (*De concordia sacerdotii et imperii,* lib. V, c. 4). Cf. Natal. Alex. *Hist. eccl.* Sec. iv. Dissert. 27, art. 2, p. 455, ed. Venet. Alexandre traite tout au long la question de la présidence du concile de Sardique.

Il y avait au concile des évêques bien plus élevés, au point de vue hiérarchique, que le simple évêque de Cordoue; il suffit de nommer Gratus de Carthage, Protasius de Milan, Verissimus de Lyon et Maxime de Trèves, sans parler de S. Athanase, patriarche d'Alexandrie, qui, étant accusé, ne pouvait exercer la présidence.

Les deux prêtres romains dont nous avons déjà parlé ont dû avoir part à la présidence, peut-être en qualité d'assistants de l'évêque Osius, ainsi que cela s'était pratiqué à Nicée; aussi leurs noms se trouvent-ils immédiatement après celui d'Osius dans la liste rapportée par S. Athanase [1].

Parmi les évêques orthodoxes du concile de Sardique, nous trouvons cinq Espagnols, sans compter Osius; ce sont : Anianus de Castolona, Castus de Saragosse, Domitien d'Asturica, Florentius d'Emerita et Prétestatus de Barcelone. La Gaule était représentée par Vérissimus de Lyon et Maxime de Trèves; l'Italie par Protasius de Milan, S. Séverin de Ravenne, Janvier de Bénévent, Fortunatien d'Aquilée, Lucius de Vérone, Sterconius d'Apulie, Ursacius de Brescia et Vincent de Capoue; la Macédoine et l'Achaïe (la Grèce proprement dite) avaient envoyé un très-grand nombre d'évêques, entre autres Athénodore de Platée, Denys d'Elis, Hermogénès de Sicyon, Plutarque de Patras, etc.; la Palestine avait deux évêques au synode, l'un des deux s'appelait Arius; l'Arabie un du nom d'Astérius; enfin l'île asiatique de Ténédos avait envoyé l'évêque Diodore. Les évêques mis en accusation, S. Athanase, Marcel d'Ancyre, Asclépas de Gaza, étaient présents au concile [2]. Socrate dit [3] que Paul de Constantinople était présent au concile; mais c'est certainement à tort, comme le prouve un passage de la lettre synodale des eusébiens; on y lit en effet[4] : Les partisans d'Osius communiquaient avec Paul par l'intermédiaire d'Asclépas; ils recevaient de lui des lettres et lui en envoyaient.

---

(1) Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 50. On ne trouve pas leurs noms dans les signatures de la lettre au pape Jules. Hilar. p. 1292.
(2) Voyez plus haut, p. 333 la liste des Ballérini.
(3) Socrat. II, 20.
(4) Mansi, III, p. 134.— Hard. I, 678.

§ 61.

LES EUSÉBIENS NE PRENNENT AUCUNE PART AU SYNODE.

En se rendant au synode, les eusébiens, apprenant que S. Athanase, Marcel d'Ancyre et Asclépas se trouvaient à Ancyre, n'hésitèrent pas à poser un antécédent qui pouvait rendre impossible tout essai de conciliation. Ils tinrent des conciliabules; Sozomène [1] dit que ce fut à Philippopolis, où ils se réunirent encore plus tard; et, au moyen de menaces ou de promesses, ils obtinrent de tous ceux qui les accompagnaient la promesse de ne prendre aucune part au synode, s'il avait lieu dans certaines conditions.

La nouvelle de l'arrivée à Sardique de S. Athanase et de Marcel d'Ancyre devait en effet donner de graves préoccupations aux eusébiens; ces deux évêques avaient été déclarés innocents à Rome, en 341, par le pape Jules, et les eusébiens pouvaient craindre que, sans égard pour les peines qu'ils avaient fait décréter contre eux, le concile ne les admît à la communion jusqu'à ce qu'on eût prouvé ce qui leur était reproché. Cette situation une fois faite à Athanase et à ses compagnons d'infortune, ils pouvaient facilement passer de la défensive à l'offensive, et porter à leur tour des plaintes très-graves contre les eusébiens. Pour parer à ces éventualités, les eusébiens décidèrent que, sous peine de manquer de respect aux conciles orientaux qui avaient condamné Athanase et les siens, on devait dès le commencement du concile de Sardique les regarder comme déposés et définitivement jugés [2]. Ils ajoutaient que plusieurs des premiers juges, des accusateurs et des témoins qui avaient déposé contre Athanase étant morts, une nouvelle instruction de cette affaire lui serait par trop favorable [3].

Walch avoue que le bon droit était incontestablement du côté de S. Athanase; il regrette cependant que l'on n'ait pas au début, pour faciliter la réconciliation, éloigné du synode Athanase, Marcel et Asclépas [4]. Mais il ne faut pas oublier 1° que le synode

---

(1) SOZOM. III, 11.
(2) MANSI, t. III, p. 63, 131, 153.
(3) MANSI, t. III, p.131. — HILAR. *Fragm.* III, p. 1314.
(4) WALCH, *Historie der Kirchenvers.* S. 176 f.

romain de 341 avait déclaré ces évêques innocents, et que la sentence de ce synode devait avoir nécessairement la même valeur que celle du synode d'Antioche de 341. 2° En outre les empereurs avaient ordonné au synode de Sardique de reprendre toute cette affaire depuis le commencement [1]; pour remplir cette mission, il fallait évidemment que l'on ne tînt nul compte de ce qui avait été décrété pour ou contre S. Athanase et ses amis; le synode devait juger la chose en elle-même, regarder la sentence décrétée à Antioche comme suspendue, et traiter S. Athanase et les siens comme s'ils n'avaient jamais été condamnés. 3° Si, à Sardique, on avait traité S. Athanase et ses amis comme un parti, il fallait aussi et à plus forte raison regarder comme un parti les eusébiens contre lesquels s'élevaient de si graves plaintes, et l'exclusion des uns amenait nécessairement l'exclusion des autres. Enfin 4° il y avait encore bien assez de juges, d'accusateurs et de témoins des premiers procès de S. Athanase pour qu'il fût possible d'asseoir un jugement; les principaux d'entre eux se trouvaient même dans les rangs des eusébiens, par exemple Ischyras et les commissaires que le synode de Tyr avait envoyés dans la Maréotide. Un seul des six commissaires était mort, les autres étaient présents, ainsi que l'atteste la lettre synodale des eusébiens [2]. Les volumineux procès-verbaux de l'enquête faite dans la Maréotide contenaient les dépositions d'un grand nombre de témoins; il était facile aux eusébiens de se servir de ces documents, de même que des actes des synodes de Tyr et d'Antioche. Le seul concile de Rome de 341 avait entendu, au sujet de l'affaire d'Athanase, les dépositions de plus de quatre-vingts évêques. Ce n'étaient donc pas les pièces de conviction qui manquaient pour instruire le procès, et les eusébiens pouvaient y joindre toutes les preuves qu'ils croyaient avoir de la culpabilité de S. Athanase.

Pour cimenter plus solidement leur parti et pour empêcher que quelques-uns de leurs collègues ne se ralliassent au synode, les eusébiens avaient décidé qu'à Sardique ils se logeraient tous dans la même maison [3]. Cette mesure n'empêcha pas deux évêques venus avec eux, Astérius d'Arabie et Arius (appelé aussi

(1) Cf. la lettre synodale des orthodoxes. Hilar. p. 1291, 11. — Mansi, III, 40.
(2) Mansi, p. 133. — Hilar. *Fragmenta* III, p. 1316, n. 18.
(3) Mansi, III, 63.

Macaire) de Palestine, de se joindre aux évêques du synode, et ils leur racontèrent toutes les intrigues imaginées pendant le voyage par les eusébiens. Ils assurèrent aussi que plusieurs évêques orthodoxes venus avec les eusébiens étaient très-disposés à faire cause commune avec le synode, mais qu'ils se trouvaient retenus par les menaces et les promesses des eusébiens [1]. L'adhésion de ces deux évêques au parti orthodoxe fut très-désagréable aux eusébiens; S. Athanase dit même qu'ils en furent effrayés [2]; aussi ne tardèrent-ils pas à se venger des deux évêques : aussitôt après le concile de Sardique, ils les firent exiler par l'empereur Constance [3]. L'attitude indépendante prise par le synode et l'absence de commissaires impériaux étaient aussi de nature à déconcerter les eusébiens, qui ne pouvaient plus espérer de voir la cour faire pencher la balance en leur faveur; enfin ce qui acheva de les abattre, ce fut d'apprendre qu'Athanase et plusieurs évêques et prêtres étaient prêts à se porter comme accusateurs et témoins contre eux et à prouver les violences dont ils s'étaient rendus coupables; des chaînes et des fers avaient été apportés pour servir de pièces de conviction contre les eusébiens [4].

Les eusébiens ont, de leur côté, raconté ainsi qu'il suit ces divers incidents. Dès leur arrivée à Sardique, ils avaient appris qu'Athanase, Marcel et d'autres évêques, déposés par sentence synodale et justement excommuniés à cause de leurs crimes, siégeaient dans l'Église avec Osius et Protogénès, qu'ils conféraient avec eux et, ce qui était plus effroyable encore, qu'ils célébraient les saints mystères. Alors ils avaient demandé (ou mieux *enjoint, mandavimus*) à ceux qui étaient avec Osius et Protogénès d'exclure les condamnés de leur assemblée et de n'avoir aucun rapport avec des pécheurs. Cela fait, les orthodoxes devaient se réunir à eux, les eusébiens, pour voir ce qui avait été décrété contre Athanase et les autres par les anciens synodes [5]. Les partisans d'Osius avaient refusé d'accepter ces propositions et avaient mieux aimé continuer à être en relation avec ces gens-là. Cette persistance avait arraché des larmes aux eusébiens, car il ne leur

---

(1) Voyez la lettre synodale des orthodoxes dans S. Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 48. Voyez encore Athanas. *Hist. Arian. ad monachos*, c. 15.

(2) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 15.

(3) Athanas. l. c. c. 18.

(4) Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 36 et 45. *Hist. Arian. ad monach.* c. 15.

(5) D'après cela, le synode n'aurait pas eu à instruire de nouveau l'affaire, mais simplement à approuver ce qui avait été décrété.

était pas possible de venir siéger avec des gens que leurs prédécesseurs avaient condamnés, ils ne pouvaient pas partager les sacrements avec des profanes. Ils avaient donc renouvelé plusieurs fois leurs propositions aux orthodoxes, ils leur avaient fait remarquer que l'on ne devait pas changer ainsi le droit divin, mépriser la tradition de l'Église, occasionner une scission et faire abstraction des nombreux évêques orientaux et des saints synodes de leur parti. Mais les partisans d'Osius avaient fait la sourde oreille, ils avaient voulu se poser en juges au-dessus des juges (c'est-à-dire au-dessus des synodes antérieurs) et mettre les eusébiens eux-mêmes en accusation. On voit que les eusébiens ne voulaient pas reconnaître au concile le droit de réviser les condamnations portées par les synodes de Tyr et d'Antioche. Pendant que ces discussions se continuaient, les cinq évêques eusébiens qui avaient été membres de la commission envoyée dans la Maréotide, émirent l'avis que, du côté des orthodoxes comme du côté des eusébiens, on devait nommer une commission commune qui se rendrait dans le pays où Athanase avait commis ses sacriléges, et si l'enquête prouvait qu'eux, les cinq évêques, avaient accusé à faux Athanase, ils étaient prêts à se soumettre immédiatement au jugement qui serait porté contre eux; mais s'il était prouvé que leurs accusations étaient fondées, alors on chasserait les cinq députés du parti des orthodoxes, de même que les partisans et les défenseurs d'Athanase et de Marcel. Les eusébiens ajoutent qu'Osius, Protogénès et leurs amis ne voulurent pas de ce projet [1], qu'ils cherchèrent à les épouvanter en leur parlant de la volonté et des édits de l'empereur et qu'ils voulurent les amener par la crainte à prendre part au synode. Alors les eusébiens avaient résolu de rentrer dans leurs pays et de faire connaître par écrit à la chrétienté, avant de quitter Sardique [2], tout ce qui s'était passé. Ils disaient faux pour ce dernier point, car, comme nous le verrons plus loin, ce ne fut pas de Sardique, mais de Philippopolis, qu'ils envoyèrent leur lettre circulaire. Nous allons maintenant compléter le récit

---

(1) Nous avons vu plus haut qu'il y avait déjà bien assez de pièces de conviction pour asseoir un jugement; le concile eut donc raison de repousser une proposition qui n'était qu'une remise de l'affaire et qui renvoyait le jugement définitif aux calendes grecques.

(2) MANSI, III, p. 131-134. — HILARIUS, *Fragm.* III, p. 1315. n. 14 sqq. — HARD. I. p. 675 seqq.

des eusébiens, en donnant les données historiques fournies par les orthodoxes.

Les évêques orthodoxes désiraient très-vivement que les eusébiens prissent part au synode; aussi les invitèrent-ils à diverses reprises, soit par écrit, soit de vive voix ; ils leur représentèrent les soupçons graves que leur abstention ferait peser sur eux; on pourrait penser qu'ils n'avaient aucune preuve pour établir leurs accusations contre S. Athanase, ils passeraient pour des calomniateurs, et le synode se verrait dans la nécessité de les déclarer tels [1]. On leur répéta qu'Athanase et ses amis se faisaient forts de réfuter tout ce que l'on pourrait intenter contre eux et qu'ils voulaient convaincre leurs adversaires de calomnie [2]. Osius fit aux eusébiens des avances toutes particulières, qu'il rappelle comme il suit dans une lettre écrite plus tard à l'empereur Constance : « Lorsque les ennemis d'Athanase vinrent me trouver dans l'église où je me tenais ordinairement, je leur demandai d'exposer leurs preuves contre Athanase, leur promettant toute sorte de sûreté et une justice impartiale. Je leur dis encore que, s'ils ne voulaient pas s'expliquer devant tout le synode, ils devaient au moins me faire leurs communications. J'ajoutai même que si Athanase était reconnu coupable, il serait exclu par tous. S'il est reconnu innocent, leur dis-je, et si vous êtes convaincus de calomnie, et si cependant vous ne voulez pas avoir de rapport avec lui, je le déterminerai à venir avec moi en Espagne. Athanase, ajoute Osius, accepta sans hésiter ces conditions ; mais les eusébiens, ne se fiant pas à la bonté de leur cause, refusèrent ces propositions [3].

Athanase rapporte à son tour que « les eusébiens avaient préféré dans les circonstances où ils se trouvaient (c'est-à-dire sur le point de voir l'affaire reprise depuis l'origine et les décrets de Tyr et d'Antioche abrogés) quitter Sardique plutôt que d'être publiquement convaincus de calomnie. Ils comptaient sur l'appui de l'empereur Constance pour le cas où leur fuite leur attirerait une sentence de déposition ; ils savaient qu'elle ne serait jamais ratifiée par ce souverain [4]. Pour couvrir leur départ d'un prétexte, ils firent dire au parti orthodoxe, par l'intermédiaire

(1) Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 36.
(2) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 76, et *Apol. c. Arian.* c. 45.
(3) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 44.
(4) Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 15.

d'Eustathe prêtre de Sardique], que l'empereur venait de leur annoncer par écrit sa victoire sur les Perses et que cette nouvelle les forçait à partir immédiatement (probablement pour aller le féliciter). Sans être la dupe de cette supercherie, Osius leur fit répondre : « Si vous ne venez pas, si vous ne vous lavez pas des accusations de calomnie qui pèsent sur vous, si vous ne montrez pas la fausseté de ce dont on vous accuse, sachez que le synode vous condamnera comme coupables et qu'il déclarera innocents Athanase et ses compagnons. » Les eusébiens ne voulurent rien entendre et quittèrent Sardique pendant la nuit [1].

§ 62.

TRAVAUX DU SYNODE DE SARDIQUE.

Le procès contre Athanase et ses compagnons aurait pu paraître terminé par le fait même de la fuite des eusébiens, mais le concile voulut aller jusqu'au bout. Animé du désir de rendre un jugement impartial et de ne laisser aux eusébiens aucun prétexte pour continuer leurs intrigues, il décréta la révision entière de cette affaire et de tout ce qui avait été dit pour ou contre Athanase [2]. L'enquête prouva que les accusateurs d'Athanase étaient de purs calomniateurs [3]; que Théognis de Nicée avait, ainsi que le témoignèrent plusieurs de ses anciens diacres, écrit aux empereurs des lettres malveillantes pour les indisposer contre Athanase [4], qu'Athanase n'avait en aucune manière tué Arsénius, puisque Arsène vivait encore [5], et enfin que Macarius, le prêtre d'Athanase, n'avait brisé aucun calice. Le synode obtint une pleine connaissance des choses par le témoignage de plusieurs Égyptiens qui se trouvaient à Sardique et par une ancienne lettre synodale écrite au pape Jules, pour la défense de

---

(1) ATHANAS. *Hist. Arian. ad monach.* c. 16, et HILAR. *Fragment.* II, p. 1294, n. 16.
(2) MANSI, l. c. t. III, 62. — HARD. t. I, p. 666.
(3) MANSI, t. III, p. 62.
(4) MANSI, t. III, p. 59.
(5) DOM CEILLIER (*Hist. générale,* etc. t. IV, p. 670, 680) suppose qu'Arsénius assista même au synode de Sardique, et il cite S. ATHANAS. (*Apol. c. Arian.* c. 38) à l'appui de ce qu'il avance; mais ce que dit S. Athanase dans ce passage: « Arsène, que l'on tenait pour mort, parut subitement plein de vie devant le synode, » s'est passé lors du concile de Tyr en 335.

S. Athanase, par quatre-vingts évêques égyptiens [1]. Il devint aussi évident que la commission de la Maréotide avait rédigé ses actes d'une manière partiale; on n'avait guère écouté que les adversaires de S. Athanase; des catéchumènes et même des païens avaient été admis à émettre leurs témoignages, contre des prêtres, et ces témoignages étaient souvent en contradiction les uns avec les autres [2]. Deux anciens prêtres mélétiens, qui se trouvaient au synode, assurèrent que cet Ischyras, dont on prétendait que Macarius avait, sur l'ordre d'Athanase, brisé le calice, n'avait jamais été prêtre et que Mélétius n'avait jamais eu d'église dans ce pays [3] (dans la Maréotide); le synode put même prendre connaissance d'une lettre autographe d'Ischyras, dans laquelle il affirmait avoir été malade et n'avoir pu quitter le lit pour célébrer l'office divin à l'époque même où l'on prétendait que Macaire avait brisé son calice pendant qu'il célébrait les saints mystères [4].

Le synode s'occupa ensuite de l'examen des accusations portées contre Marcel d'Ancyre; il fit lire son écrit [5] et reconnut la perfidie des eusébiens, qui avaient donné pour des propositions positives de Marcel ce qu'il n'avait avancé que sous forme dubitative (ζητῶν). On lut aussi ce qui précédait et suivait les propositions incriminées, et le synode demeura convaincu que Marcel était resté orthodoxe, qu'il n'avait pas fait naître de Marie le Logos divin, et qu'il n'avait pas pensé que le royaume du Logos ne fût pas éternel [6]. Comme nous l'avons vu plus haut, Marcel distinguait entre le Logos et le Fils; par le Fils il entendait la réunion de la divinité et de l'humanité, c'est-à-dire le Dieu-Homme; et il faisait naître ce fils de Marie, tandis qu'il affirmait l'éternité du Logos et son existence (impersonnelle, il est vrai) dans le Père depuis toute éternité. Il concluait de là que le royaume du Logos était seul éternel, que celui du Fils devait

---

(1) Mansi, t. III, p. 62, et la lettre synodale aux Alexandrins, *ibid.* p. 51. — Hard. t. I, p. 666 et 658.

(2) Mansi, t. III, p. 62. Cf. supra, § 49.

(3) Hilar. Pictav. *Fragm.* p. 1287, n. 5. Cf. supra, § 49.

(4) Mansi, t. III, 62. — Hard. t. I, 666.

(5) On ne sait s'il faut entendre par cet écrit le principal ouvrage de Marcel contre Astérius, ou bien cette sorte de profession de foi que Marcel avait déjà remise au pape Jules et qui, au dire d'Athanase, fut approuvée par le synode de Sardique. Athanas. *Hist. Arian. ad monach.* c. 6.

(6) Mansi, t. III, 63. — Hard. t. I, 666.

finir avec la fin du monde, qui amenait avec elle la fin de tout corps humain.

Le troisième inculpé dont le concile de Sardique s'occupa de réviser le procès était Asclépas, évêque de Gaza en Palestine, que les eusébiens avaient déposé à Antioche. Asclépas produisit les actes du synode d'Antioche qui l'avait condamné, et il prouva par les paroles mêmes de ses juges qu'il était innocent [1]. Il fut aussi constaté que plusieurs évêques, dépossédés de leurs siéges à cause de leur arianisme, avaient été non-seulement réintégrés dans leurs diocèses, mais même élevés par les eusébiens à de plus hautes dignités; que ceux-ci s'étaient rendus coupables de grandes violences à l'endroit des orthodoxes, qu'ils avaient détruit des églises, emprisonné, exécuté ceux qui ne pensaient pas comme eux, violé les vierges consacrées à Dieu et reveillé l'hérésie d'Arius [2]. Le synode déclara donc innocents Athanase, Marcel, Asclépas et leurs compagnons, en particulier les prêtres d'Alexandrie Aphton, Athanase le fils de Capiton, Paul et Plution, qui avaient été déposés par les eusébiens et persécutés; il les réintégra dans tous leurs emplois et dignités, et fit connaître partout cette décision, afin que personne ne regardât comme légitimes les évêques intrus Grégoire, Basile et Quintien, qui occupaient à Alexandrie, à Ancyre et à Gaza la place des évêques légitimes [3]. Le concile déposa ensuite et anathématisa les chefs des eusébiens, Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néronias, Acace de Césarée, Étienne d'Antioche, Ursace de Singidunum, Valens de Mursie, Ménophantès d'Éphèse et Georges de Laodicée, que la peur avait retenu loin de Sardique; ils furent condamnés pour avoir partagé les erreurs d'Arius et pour s'être rendus coupables d'autres méfaits (calomnies et voies de fait) [4]. Athanase dit une fois, en passant [5], que le synode déposa également Patrophile, l'évêque de Scythopolis; mais il se sera sans doute mal exprimé [6]; Théodoret aura probablement aussi commis un anachronisme, quand il raconte [7] que Maris, Valens et Ursace avaient avoué la partialité qui avait présidé à leur enquête dans la Maréotide et

---

(1) Mansi, t. III, p. 63. — Hard. t. I. 666. Cf. supra, § 46.
(2) Mansi, t. III, p. 63. — Hard. t. I, 666, 667.
(3) Mansi, t. III, p. 55 et 66. — Hard. t. I, p. 659 et 667.
(4) Mansi, t. III, p, 66. — Hard. t. I, p. 667.
(5) Athanas. *Ad episc. Ægypti et Libyæ*, c. 7.
(6) Voyez la 2e note des bénédictins de Saint-Maur. Athan. *Apol. c. Arian.* c. 43.
(7) Théodor. II, 16.

qu'ils en avaient demandé pardon au concile. Deux de ces évêques ont bien, il est vrai, fait quelque chose d'analogue; mais, ainsi que nous le verrons, ce ne fut pas alors, ce fut plus tard.

§ 63.

PRÉTENDU SYMBOLE DE SARDIQUE.

Nous savons que le synode de Sardique avait aussi pour mission de donner sur la foi, devenue incertaine et vacillante, des explications précises et définitives. Quelques-uns, rapporte S. Athanase, engagèrent le concile à émettre un autre symbole, en donnant pour raison que le symbole de Nicée était devenu insuffisant; mais le synode n'en voulut rien faire; il se refusa à donner une autre formule de la foi, parce qu'il regardait celle du concile de Nicée comme suffisante, pleine de piété et parfaitement orthodoxe[1]. Malgré cette décision, on fit bientôt circuler un prétendu symbole du concile de Sardique, lequel fut déclaré faux et dangereux par Athanase et les évêques réunis avec lui à Alexandrie en 362. Eusèbe, évêque de Vercella (maintenant Vercelli), assista à ce synode d'Alexandrie et en signa les actes, en s'expliquant d'une manière toute particulière contre la prétendue formule de Sardique[2]. Théodoret a donné[3] une copie de cette formule, à la fin de la lettre synodale et encyclique de Sardique; l'*Historia tripartita* en a aussi donné une traduction latine faite par le scolastique Epiphane. Le sens de ce symbole est tout à fait orthodoxe, il est dirigé contre les ariens; on y emploie cependant le mot ὑπόστασις, au lieu du mot οὐσία, et on n'attribue ainsi aux trois personnes de la Trinité qu'une seule hypostase; on y suppose aussi à tort que Valens et Ursace étaient sabelliens[4].

Sozomène[5] fait aussi mention de ce symbole de Sardique, qui était resté un objet de controverse entre les savants lorsque Scipion Maffei trouva, au siècle dernier, dans la bibliothèque de Vérone, une ancienne traduction latine de presque tous les actes

---

(1) Athanasii *tomus ad Antiochenses*, c. 5. *Opp.* t. I, pars II, p. 616 ed. Patav. p. 772 ed. Paris.
(2) Athanas. l. c. c. 10, p. 619 ed. Patav. p. 776 ed. Paris.
(3) Théodoret, II, 8.
(4) Voyez sur ce point les notes de Binius dans Mansi, III, 83 sqq. et celles de Fuchs, *Bibliotek der Kirchenvers.* Bd. II, S. 143 ff. Noel Alexandre a traité *ex professo* ce point dans la 29e dissertation de son *Histoire de l'Eglise au* IVe *siècle*. Edit. Venet. 1778, t. IV, p. 484 sqq.
(5) III, 12.

de Sardique. Les Ballérini et Mansi ont publié cette traduction, qui a rendu facile la solution de la controverse[1]. A la suite des canons de Sardique, elle renferme une courte lettre d'Osius et de Protogénès au pape Jules, et il est facile de reconnaître que c'est de cette lettre que parle Sozomène[2] avec assez de détails. Elle s'exprime ainsi : « A Sardique, la formule de Nicée avait été acceptée, mais, pour en finir avec les explications sophistiques des ariens, on a jugé à propos d'y faire quelques additions[3] ; » cette donnée est tout à fait en rapport avec ce que dit Sozomène. Après cette lettre, se trouve une traduction latine de la lettre synodale et encyclique de Sardique, et enfin, en dernier lieu, la traduction de ce symbole de Sardique dont Osius et Protogénès avaient parlé[4]. Le texte grec de Théodoret est ordinairement plus correct que la traduction latine; elle est cependant la seule à donner la véritable doctrine au sujet de l'orthodoxie; on y lit en effet : *unam esse substantiam*, *quam ipsi Græci* Usiam *appellant*, etc.; elle suppose aussi que Valens et Ursace étaient sabelliens.

La découverte de Maffei donne beaucoup de probabilité à l'hypothèse des Ballérini; Osius et Protogénès avaient, disent-ils[5], voulu que le synode de Sardique donnât une explication détaillée du symbole de Nicée. Ils avaient dans ce but rédigé cette explication, ainsi qu'une lettre au pape Jules, pour la faire connaître; mais le synode n'entra pas dans leur projet. L'explication et la lettre trouvèrent cependant place dans les actes, et peu de temps après la célébration du concile, on les prenait déjà pour des pièces synodales; c'est ce que fit, en particulier, le 4e concile œcuménique de Chalcédoine dans son allocution à l'empereur Marcien[6].

Le concile de Sardique avait donc rempli la triple mission qui lui avait été imposée. Il s'était expliqué sur la vraie foi, sur la déposition d'Athanase et de ses amis, de même que sur les brutalités dont ils avaient été les victimes; avant de se séparer, il voulut aussi s'occuper de la discipline ecclésiastique, et il décréta une série de

(1) Ballerin. edit. *Opp.* S. Leonis, t. III, p. 589 sqq.—Mansi, *Collect. Concil.* t. VI, p. 1202.
(2) Sozomène, III, 12.
(3) Ballerin. l. c. p. 597. — Mansi, l. c. p. 1209.
(4) Mansi, t. VI, 1213 sqq. — Ballerin. l. c. p. 605 sqq.
(5) Athanase dit seulement : « Quelques-uns voulaient cela. » Cf. supra p. 545.
(6) Mansi, t. VII, p. 463. — Hard. t. II, p. 647.

canons dont quelques-uns sont devenus très-célèbres, ayant eu à la fois dans l'Église un grand retentissement et une grande influence.

§ 64.

LES CANONS DE SARDIQUE.

Les recherches des savants modernes, en particulier celles des frères Ballérini et de Spittler, ont prouvé que les canons de Sardique avaient été, à l'origine, rédigés en latin et en grec ; on s'explique facilement ce fait en songeant qu'ils étaient également destinés à l'Église latine et à l'Église grecque [1]. Jean de Constantinople, auteur du VIe siècle [2], nous a conservé le texte grec, qui se trouve aussi dans plusieurs manuscrits; il a été publié pour la première fois, en 1540, par l'évêque français Tilius [3] et plus tard par Béveridge, par Hardouin et par tous ceux qui ont édité des collections des conciles. Au moyen âge, trois savants grecs, Balsamon, Zonare et Aristène, ont écrit sur ces canons des commentaires que Béveridge a insérés dans son célèbre *Synodicon* [4]. Quant au texte latin original, il se trouve dans les trois plus célèbres collections de canons de l'Occident, dans la *Prisca* [5], dans Denys le Petit [6] et dans le faux comme dans le vrai Isidore [7]. Lorsque ces trois collections donnent des canons traduits du grec, il est d'ordinaire facile de constater de notables différences dans leurs traductions ; ici, au contraire, elles concordent si parfaitement ensemble qu'elles ont dû nécessairement avoir le même original latin. Il est aussi bien digne de remarque que ce texte

---

(1) BALLERIN. edit. *Opp.* S. LEONIS M. t. III, p. XXX sqq. SPITTLER, *Kritische Untersuchung der Sardicensischen Schlüsse in Meusels Geschichtsforscher* (Recherche critique sur les décrets de Sardique). Thl. IV, Halle 1777 ; imprimée de nouveau dans les œuvres complètes de Spittler éditées par Karl Wachter, Bd. VIII, S. 126 ff. FUCHS, *Bibliothek der Kirchenvers.* Bd. II, S. 104. — Avant ce temps quelques savants, le gallican Richer par exemple, avaient regardé le texte latin comme le seul original (*Hist. Conc. general.* t. I, p. 98 ed. Colon.), d'autres au contraire le texte grec ; ainsi WALCH, *Gesch. der Kirchenvers.* S. 179.
(2) Il est imprimé dans JUSTELLI, *Bibliotheca juris canon. veteris.* Paris 1661. Fol. t. II, p. 603.
(3) Voyez plus haut, § 41.
(4) T. I, p. 482 sqq.
(5) Imprimée dans MANSI, t. VI, p. 1141 sqq. et dans l'édition des *Œuvres de S. Léon le Grand* par les Ballérini, t. III, p. 513 sqq.
(6) Dans MANSI, t. III, p. 22 sqq. — HARD. I, p. 635 sqq.
(7) Dans MANSI, t. III, p. 30 sqq. — HARD. l. c.

des collections latines, si identique à lui-même dans les divers exemplaires [1], est cependant très-différent du texte grec original; il ne s'accorde même pas avec lui pour l'ordre des canons [2]; cette particularité porte aussi à croire qu'il y a eu, à l'origine, deux rédactions des canons, une en latin et l'autre en grec.

Nous donnons ci-après le texte grec des canons de Sardique et la traduction latine de Denys le Petit.

Ἡ ἁγία σύνοδος ἡ ἐν Σαρδικῇ συγκροτηθεῖσα ἐκ διαφόρων ἐπαρχιῶν ὥρισε τὰ ὑποτεταγμένα.

CAN. I.

Ὅσιος ἐπίσκοπος πόλεως Κορδούβης εἶπεν· Οὐ τοσοῦτον ἡ φαύλη συνήθεια ὅσον ἡ βλαβερωτάτη τῶν πραγμάτων διαφθορὰ ἐξ αὐτῶν τῶν θεμελίων ἐστὶν ἐκριζωτέα, ἵνα μηδενὶ τῶν ἐπισκόπων ἐξῇ ἀπὸ πόλεως μικρᾶς εἰς ἑτέραν πόλιν μεθίστασθαι· ἡ γὰρ τῆς αἰτίας ταύτης πρόφασις φανερά ἐστι, δι' ἣν τὰ τοιαῦτα ἐπιχειρεῖται· οὐδεὶς γὰρ πώποτε εὑρεθῆναι ἐπισκόπων δεδύνηται, ὃς ἀπὸ μείζονος πόλεως εἰς ἐλαχιστοτέραν πόλιν ἐσπούδασε μεταστῆναι, ὅθεν συνέστηκε διαπύρῳ πλεονεξίας τρόπῳ ὑπεκκαίεσθαι τοὺς τοιούτους καὶ μᾶλλον τῇ ἀλαζονείᾳ δουλεύειν, ὅπως ἐξουσίαν δοκοῖεν μείζονα κεκτῆσθαι. Εἰ πᾶσι τοίνυν τοῦτο ἀρέσκει, ὥστε τὴν τοιαύτην σκαιότητα αὐστηρότερον ἐκδικηθῆναι; ἡγοῦμαι γὰρ μηδὲ λαϊκῶν ἔχειν τοὺς τοιούτους χρῆναι κοινωνίαν. Πάντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει πᾶσιν.

Osius episcopus dixit : Non minus mala consuetudo, quam perniciosa corruptela funditus eradicanda est, ne cui liceat episcopo de civitate sua ad aliam transire civitatem. Manifesta est enim causa, qua hoc facere tentant, cum nullus in hac re inventus sit episcopus, qui de majore civitate ad minorem transiret. Unde apparet, avaritiæ ardore eos inflammari, et ambitioni servire, et ut dominationem agant. Si omnibus placet, hujusmodi pernicies sævius et austerius vindicetur, ut nec laicam communionem habeat, qui talis est. Responderunt universi : Placet.

Il est facile de reconnaître que ce canon n'est que la répétition du 15e canon de Nicée ; mais à Nicée on n'avait pas défendu aux évêques, sous la grave peine de la *reductio ad communionem laicalem*, de passer d'un siége à un autre. Van Espen, qui a donné sur les canons de Sardique, comme sur ceux des autres synodes, d'excellents commentaires, a remarqué [3] que « quelques années

(1) Cf. Ballerin. edit. *Opp.* S. Leonis M. t. III, p. xxxiii, n. v.
(2) Il manque dans le texte grec trois canons qui sont dans le texte latin, par contre le texte latin n'a pas deux canons du texte grec ; mais on s'explique cette lacune, parce que ces deux canons ne regardent que l'Eglise de Thessalonique.
(3) *Commentarius in canones et decreta juris veteris ac novi*, etc. Colon. 1755. fol. p. 265 sqq.

avant le synode de Sardique, le pape Jules avait reproché aux eusébiens (dans la lettre dont nous avons parlé, § 55) leur fréquent changement de diocèses et leur course après les riches évêchés ; » il est bien probable que ce canon a été fait pour remédier à cet abus des eusébiens [1]. La première partie de ce même canon a été insérée dans le *Corpus juris canonici* [2].

CAN. II.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δέ τις τοιοῦτος εὑρίσκοιτο μανιώδης ἢ τολμηρὸς, ὡς περὶ τῶν τοιούτων δόξαι τινὰ φέρειν παραίτησιν, διαβεβαιούμενον ἀπὸ τοῦ πλήθους ἑαυτὸν κεκομίσθαι γράμματα, δῆλόν ἐστιν, ὀλίγους τινὰς δεδυνῆσθαι μισθῷ καὶ τιμήματι διαφθαρέντας ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ στασιάζειν, ὡς δῆθεν ἀξιοῦντας τὸν αὐτὸν ἔχειν ἐπίσκοπον· καθάπαξ οὖν τὰς ῥᾳδιουργίας τὰς τοιαύτας καὶ τέχνας κολαστέας εἶναι νομίζω, ὥστε μηδένα τοιοῦτον μηδὲ ἐν τῷ τέλει λαϊκῆς γοῦν ἀξιοῦσθαι κοινωνίας· εἰ τοίνυν ἀρέσκει ἡ γνώμη αὕτη, ἀποκρίνασθε· Ἀπεκρίναντο· Τὰ λεχθέντα ἤρεσεν.

Osius episcopus dixit : Etiam si talis aliquis exstiterit temerarius, ut fortassis excusationem afferens asseveret, quod populi litteras acceperit, cum manifestum sit, potuisse paucos præmio et mercede corrumpi, eos, qui sinceram fidem non habent, ut clamarent in ecclesia et ipsum petere viderentur episcopum ; omnino has fraudes damnandas esse arbitror, ita ut nec laicam in fine communionem talis accipiat. Si vobis omnibus placet, statuite. Synodus respondit : Placet.

Cette addition du texte latin : *qui sinceram fidem non habent*, se trouve dans Denys le Petit, de même que dans Isidore et la *Prisca*; le sens est donc : « dans une ville, il peut se trouver quelques personnes, surtout parmi celles qui n'ont pas la vraie foi, qui se laissent facilement entraîner à demander tel ou tel évêque. » Les Pères de Sardique ont ici certainement en vue les ariens et leurs partisans, qui, par toute sorte de manœuvres, s'efforçaient de gagner un parti dans une ville et qui s'en servaient ensuite pour s'emparer de la chaire épiscopale. Le synode d'Antioche de 341, quoique dominé par les eusébiens, avait cependant émis, dans son 21e canon, une défense analogue, mais sous des peines moins sévères [3]. Dans la collection d'Isidore, ce 2e canon n'est pas séparé du 1er et ne compte pas comme 2e. Dans le *Corpus juris canon.* [4], on a ajouté ces mots à ce canon : *nisi hoc pœnituerit*, c'est-à-dire : le coupable ne

(1) Vgl. *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1825. S. 19.
(2) C. 1, X, *de Clericis non residentibus* (III, 4).
(3) Cf. supra § 56 et la *Quartalschrift* a. a. O. S. 20. Van Espen, l. c.
(4) C. 2, *de Electione* (I, 6).

doit plus recevoir la communion laïque, pas même à l'article de la mort, s'il n'a pas fait pénitence de son péché. Comme cette addition, qui a pour but de mitiger la peine décrétée par ce canon, ne se trouve ni dans le texte grec, ni dans Denys, ni dans Isidore, ni dans la *Prisca*, on peut bien présumer qu'elle a été introduite par Raymond de Pennafort, lorsqu'il fit sa collection des canons. Raymond voulut sans doute mettre ce canon en harmonie avec la discipline du moyen âge [1].

CAN. III.

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο προστεθῆναι ἀναγκαῖον, ἵνα μηδεὶς ἐπισκόπων ἀπὸ τῆς ἑαυτοῦ ἐπαρχίας εἰς ἑτέραν ἐπαρχίαν, ἐν ᾗ τυγχάνουσιν ὄντες ἐπίσκοποι, διαβαίνῃ, εἰ μήτοι παρὰ τῶν ἀδελφῶν τῶν ἑαυτοῦ κληθείῃ, διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας.

Καὶ τοῦτο δὲ ὡσαύτως προνοητέον, ὥστε ἐὰν ἔν τινι ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων τις ἄντικρυς ἀδελφοῦ ἑαυτοῦ καὶ συνεπισκόπου πρᾶγμα σχοίῃ, μηδέτερον ἐκ τούτων ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας ἐπισκόπους ἐπιγνώμονας ἐπικαλεῖσθαι.

Εἰ δὲ ἄρα τις ἐπισκόπων ἔν τινι πράγματι δόξῃ καταχρίνεσθαι καὶ ὑπολαμβάνει ἑαυτὸν μὴ σαθρὸν ἀλλὰ καλὸν ἔχειν τὸ πρᾶγμα, ἵνα καὶ αὖθις ἡ κρίσις ἀνανεωθῇ· εἰ δοκεῖ ὑμῶν τῇ ἀγάπῃ, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου τὴν μνήμην τιμήσωμεν, καὶ γραφῆναι παρὰ τούτων τῶν κρινάντων Ἰουλίῳ τῷ ἐπισκόπῳ Ῥώμης, ὥστε διὰ τῶν γειτνιώντων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπισκόπων, εἰ δέοι, ἀνανεωθῆναι τὸ δικαστήριον καὶ ἐπιγνώμονας αὐτὸς παράσχοι· εἰ δὲ μὴ συστῆναι δύναται τοιοῦτον αὐτοῦ εἶναι τὸ πρᾶγμα, ὡς παλινδικίας χρήζειν, τὰ ἅπαξ κεκριμένα μὴ ἀναλύεσθαι, τὰ δὲ ὄντα βέβαια τυγχάνειν.

Osius episcopus dixit : Illud quoque necessario adjiciendum est, ut episcopi de sua provincia ad aliam provinciam, in qua sunt episcopi, non transeant, nisi forte a fratribus suis invitati, ne videamur januam claudere caritatis. Quod si in aliqua provincia aliquis episcopus contra fratrem suum episcopum litem habuerit, ne unus e duobus ex alia provincia advocet episcopum cognitorem. Quod si aliquis episcoporum judicatus fuerit in aliqua causa, et putat se bonam causam habere, ut iterum concilium renovetur : si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus, ut scribatur ab his, qui causam examinarunt, Julio Romano episcopo, et si judicaverit renovandum esse judicium, renovetur et det judices ; si autem probaverit, talem causam esse, ut non refricentur ea, quæ acta sunt, quæ decreverit confirmata erunt. Si hoc omnibns placet? Synodus respondit : Placet.

Au premier coup d'œil, on voit que ce canon se divise en trois parties; et en effet la collection d'Isidore en a fait trois canons différents, le 2e, le 3e et le 4e de sa liste; Denys et la *Prisca* n'en font qu'un et s'accordent en cela avec le texte grec.

---

(1) Van Espen, l. c. p. 266.

La première partie n'est qu'une répétition du 13e canon d'Antioche, qui peut servir de commentaire à l'ordonnance de Sardique, parce qu'il est plus clair et plus complet. Les deux synodes défendent à l'évêque de passer dans une autre province ecclésiastique pour y exercer des fonctions ecclésiastiques, en particulier pour y faire des ordinations, à moins qu'il n'ait été appelé par le métropolitain et les évêques de cette province. Dans ce cas, la défense est levée, « afin que le synode ne paraisse pas vouloir enlever aux évêques l'occasion de se rendre, par amitié, de mutuels services. » C'est dans ce sens qu'il faut, pensons-nous, comprendre les derniers mots de la première partie : διὰ τὸ μὴ δοκεῖν ἡμᾶς τὰς τῆς ἀγάπης ἀποκλείειν πύλας, ou bien : *ne videamur januam claudere caritatis;* et non pas dans le sens de Fuchs [1], qui traduit : « autrement la paix et l'amour seraient détruits, » c'est-à-dire si un évêque s'introduisait dans une province étrangère.

Au lieu de, *in qua sunt episcopi*, on lit dans un codex romain : *in qua* non *sunt episcopi;* le sens de l'ordonnance serait alors : « un évêque ne doit pas exercer de fonctions ecclésiastiques dans une province étrangère, pas même dans le cas où cette province n'aurait aucun évêque. » Quoique cette variante ne se trouve ni dans le texte grec ni dans les manuscrits latins, et qu'elle n'ait pas été mentionnée par les commentateurs du moyen âge Zonare, etc... elle a été cependant acceptée par Van Espen [2]; Van Espen a remarqué qu'elle était en contradiction avec les mots qui suivent : « à moins qu'il n'ait été appelé par ses frères, » (c'est-à-dire par les évêques de cette province, comme l'indique le 13e canon d'Antioche), et il leur a donné ce sens tout à fait arbitraire : « à moins qu'il n'ait été nommé par ses frères évêque de la province qui est sans pasteur. »

La seconde partie du canon a de l'analogie avec le 5e canon de Nicée, qui veut aussi que les discussions entre évêques soient jugées dans la province même (par le synode provincial), sans que l'on ait recours à des évêques d'une province étrangère. Ce sens, qui est le seul admissible, se trouve dénaturé dans deux manuscrits latins de la collection de Denys, en particulier dans

(1) a. a. O. S. 106.
(2) Van Espen, l. c. p. 266.

celui que Justelle a fait imprimer. Au lieu de *ne unus,* on y lit *unus* ; cette absence de la négation met ce canon en contradiction avec tout le droit canon de cette époque.

La troisième partie du canon pose pour un cas spécial une exception à la règle émise dans la seconde partie ; au-dessus du tribunal de première instance que forme le synode provincial, elle établit un tribunal de seconde instance. Cette troisième partie et les deux canons qui suivent, posant le principe de l'*appellation à Rome,* ont été jusqu'à aujourd'hui l'objet de discussions très-vives entre les canonistes ; aussi avons-nous cru devoir faire connaître, avant la publication de cet ouvrage, le résultat de nos recherches sur ce point [1].

Le sens de cette troisième partie est celui-ci : « Lorsqu'un évêque qui a été condamné (c'est-à-dire déposé, comme l'indique le 4e canon), persiste à croire à la bonté de sa cause, de telle sorte qu'il faille un second jugement [2], on doit, par respect pour le souvenir de l'apôtre Pierre, écrire à Rome au pape Jules [3], afin qu'il forme, si cela est nécessaire, un autre tribunal composé des évêques des provinces voisines et qu'il nomme lui-même les juges [4]. S'il n'est pas prouvé qu'un second jugement est néces-

---

(1) Vgl. *Tübinger Quartalschrift* von 1852.

(2) Au lieu de traduire κρισις par *judicium,* comme le font avec raison Isidore et la *Prisca*, Denys traduit par *concilium* ; le sens est alors : « de telle sorte qu'un nouveau concile soit nécessaire ; » la pensée principale n'est cependant pas altérée par là.

(3) D'après le texte grec et celui de Denys, ceux-là devaient écrire à Rome qui avaient rendu le jugement ; Fuchs ajoute avec justesse (a. a. O. S. 107) qu'ils devaient le faire sur la demande de ceux qui avaient été condamnés. D'après Isidore et la *Prisca,* les évêques *voisins* auraient aussi eu le droit ou le devoir de déférer l'affaire à Rome ; mais nous pensons que c'est par suite d'une erreur qu'on a prêté ce sentiment à Isidore et à l'auteur de la *Prisca* ; on a probablement fait correspondre à la phrase qui nous occupe une glose qui était destinée à la phrase suivante, dont nous parlerons tout à l'heure. Nous remarquerons encore que le mot *Julio* ne se trouve ni dans Isidore ni dans la *Prisca,* et que l'introduction de ce nom a donné lieu aux gallicans d'établir une hypothèse dont nous parlerons plus loin. Hardouin a pensé qu'au lieu de *Julio,* il fallait peut-être lire *illi,* mais il ne fonde son sentiment sur rien et semble ne l'avoir émis que pour faire pièce aux gallicans.

(4) Le texte grec ne dit pas qui aura le droit de décider sur la nécessité de réviser l'affaire, mais le texte latin de Denys est plus explicite et attribue ce droit au pape. Cette différence des deux textes n'est pas au fond si importante qu'on pourrait le croire à première vue ; il est bien évident que c'est celui à qui l'on écrit pour lui soumettre l'affaire qui a le droit de décider sur cette affaire. Vgl. *die Abhandlung von Herbst über das Concil. von Sardika.* (Dissertation du Dr Herbst sur le concile de Sardique), *Tübinger theol. Quartalschrift,* 1825, S. 23. Le texte grec dit explicitement que le pape

saire [1], la sentence rendue en première instance ne sera pas infirmée, mais bien confirmée par le pape [2].

Une explication plus approfondie de ce canon, et la discussion des questions en litige qui s'y rapportent, ne peut guère avoir lieu qu'après qu'on a pris connaissance du sens des deux canons qui suivent ; aussi nous bornerons-nous à remarquer ici que Gratien a inséré ce canon dans le *Corp. jur. canon.* [3]

CAN. IV.

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Εἰ δοκεῖ, ἀναγκαῖον προστεθῆναι ταύτῃ τῇ ἀποφάσει, ἥντινα ἀγάπης εἰλικρινοῦς πλήρη ἐξενήνοχας, ὥστε ἐάν τις ἐπίσκοπος καθαιρεθῇ τῇ κρίσει τούτων τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων, καὶ φάσκῃ πάλιν ἑαυτῷ ἀπολογίας πρᾶγμα ἐπιβάλλειν, μὴ πρότερον εἰς τὴν καθέ-

---

devra choisir des évêques des provinces voisines pour former ce tribunal de seconde instance ; le texte latin de Denys n'en dit rien, non plus que celui d'Isidore et de la *Prisca;* on y lit seulement que le pape a à constituer ce tribunal de seconde instance. Il se peut que, dans l'origine, quelqu'un ait remarqué cette lacune du texte latin et ait voulu la combler en écrivant sur son exemplaire, à la marge, ce que le texte grec contient en plus. Vis-à-vis ces mots *judicium renovetur*, il aura écrit : *ab aliis* (ou *illis*) *episcopis qui in provincia proxima morantur*, et plus tard cette glose aura été intercalée dans le texte, mais une ligne trop haut, par quelque copiste postérieur. C'est peut-être ainsi que la *Prisca* et Isidore, qui s'accordent mieux ensemble qu'avec Denys, ont inséré cette addition, mais l'ont insérée de manière à donner ce sens à la phrase : « et les évêques des provinces voisines devront écrire à Rome » (voyez la note qui précède), tandi sque Denys n'a rien inséré de cette addition.

(1) Le texte grec ne dit pas quel est celui qui doit décider de la nécessité de cette révision, mais le texte latin est plus explicite ; il dit : *Si autem probaverit* (scil. *papa*) ; mais comme nous l'avons dit dans la note 4, il n'y a pas au fond grande différence entre ces deux textes ; dans l'un comme dans l'autre le contexte prouve que c'est au pape seul à décider sur ce point. Vgl. *Quartalschrift*, 1825, S. 24.

(2) La différence qu'il y a pour ce passage entre le texte grec et le texte latin n'est pas une différence fondamentale, car le texte latin bien interprété signifie de même que le texte grec : « Si le pape décide que le jugement rendu en première instance est selon les règles, cette décision doit avoir force de loi. » On ne comprend même pas comment, devant cette parfaite analogie dans le sens des deux textes grec et latin, on a émis l'opinion que le texte latin, en particulier le texte d'Isidore et de la *Prisca,* avait été falsifié dans l'intérêt de Rome, et cela parce qu'il y a dans ces textes : *Quæ decreverit Romanus episcopus confirmata erunt.* Cf. *Quartalschrift,* 1825, S. 24 f, et Van Espen, l. c. p. 267; de même Fuchs, a. a. O. S. 107. En réalité, le texte latin ne donne pas plus de pouvoir au pape que ne lui en donne le texte grec ; car le *decreverit Romanus episcopus* ne porte que sur cette révision que le pape doit ordonner ou déclarer inutile. Cf. Palma, *Prælect. hist. eccl. in collegio Urbano,* 1838, t. I, p. II, p. 92, 93. Van Espen (p. 267) suppose que le sujet de *decreverit*, qui est omis par Denys, doit être *concilium*; mais le texte grec, de même que le texte latin de la *Prisca* et d'Isidore, laissent bien voir que le véritable sujet de ce verbe est *pontifex Romanus* ; c'est à lui en effet, et à lui seul, qu'est laissé le pouvoir de décider.

(3) C. 6, causa 7, quæst. 4.

δραν αὐτοῦ ἕτερον ὑποκαταστῆναι, ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος ἐπιγνοὺς περὶ τούτου ὅρον ἐξενέγκῃ.

Gaudentius episcopus dixit : Addendum si placet huic sententiæ, quam plenam sanctitate protulisti, ut cum aliquis episcopus depositus fuerit eorum episcoporum judicio, qui in vicinis locis commorantur, et proclamaverit agendum sibi negotium in urbe Roma; alter episcopus in ejus cathedra post appellationem ejus, qui videtur esse depositus, omnino non ordinetur, nisi causa fuerit in judicio episcopi Romani determinata.

Voici le mot à mot du texte grec du canon proposé par Gaudentius, évêque de Naissus en Dacie ; « l'évêque Gaudentius dit : Si cela convient, il est nécessaire d'ajouter à l'arrêt proposé par toi (Osius), et rempli d'une charité parfaite, que, si un evêque déposé par le jugement des évêques qui sont dans le voisinage demande pour lui une nouvelle instance, on ne doit pas établir un autre (évêque) pour son siége (épiscopal), avant que l'évêque de Rome ait jugé cette affaire et ait fait connaître son jugement. » Le texte latin de Denys, d'Isidore et de la *Prisca* coïncide parfaitement, pour le fond, avec le texte grec; mais la difficulté se trouve dans les différentes interprétations que les commentateurs ont données à quelques mots de ce texte; il y a eu sur ce sujet deux opinions radicalement opposées, et dont une seule nous paraît réellement admissible; nous allons l'exposer en l'accompagnant des preuves qui la rendent très-probable.

Le canon précédent avait déclaré que si un évêque déposé par un synode provincial demandait un jugement en seconde instance, Rome devait décider si l'on pourrait, oui ou non, donner suite à cette demande. Ce point une fois établi, la question qui se présentait alors était celle-ci : que doit-on faire pendant ce temps de l'évêque condamné en première instance? Et la réponse la plus naturelle était que, jusqu'au jugement définitif, cet évêque devait s'abstenir d'exercer les fonctions épiscopales, mais que pendant ce temps on ne devait pas non plus lui nommer de successeur. Cette réponse vient si naturellement qu'il eût pu paraître superflu de l'indiquer par une règle canonique, si quelques années auparavant, lors du synode d'Antioche, les eusébiens n'avaient nommé évêque d'Alexandrie Grégoire de Cappadoce, quoique Athanase eût fait appel à Rome et eût demandé que sa cause fût révisée dans un grand synode. A cause de ce fait et de plusieurs autres semblables, le synode jugea prudent d'ajouter : « mais si un évêque condamné en première instance suit cet ordre judiciaire (can. 3), son siége ne doit être donné à aucun

autre, jusqu'à ce que le pape ait confirmé la sentence déjà rendue, ou l'ait infirmée en ordonnant une révision du procès. » — On voit que cette explication est en harmonie avec la signification des deux canons (3 et 4), avec la nature des questions qui y sont traitées, de même qu'avec les renseignements de l'histoire ; elle ressort clairement des mots mêmes du texte, et rien dans ces mots ne peut donner lieu à une autre explication. Il en a cependant été donné une autre, parce qu'on a mal compris cette phrase : « est-il déposé par le jugement τῶν ἐπισκόπων τῶν ἐν γειτνίᾳ τυγχανόντων, *id est, episcoporum, qui in vicinis locis commorantur.* » D'après notre sentiment, il s'agit ici des évêques qui sont voisins de l'évêque déposé, c'est-à-dire qui sont de la même province que lui ; mais comme dans le 3e canon il s'est agi des évêques *voisins de la province* de l'évêque mis en accusation, quelques commentateurs ont pensé qu'il s'agissait encore ici de ces mêmes évêques, et ils ont interprété cette phrase ainsi : « Si le tribunal de *seconde instance*, c'est-à-dire celui qui est formé des évêques voisins de la province ecclésiastique de l'accusé, prononce une sentence de condamnation, le condamné peut encore appeler en troisième instance, c'est-à-dire à Rome, » etc...

Le 4e canon a été interprété dans ce sens au moyen âge par Zonare et Balsamon [1], et parmi les savants latins par Noël Alexandre qui, dans cette question, penche plutôt vers les ultramontains que vers les gallicans [2], et par les Ballérini [3], Van Espen [4], Palma [5], Walter [6], etc.

Nous verrons plus tard combien l'esprit de parti s'est mêlé à cette question ; qu'il nous suffise maintenant de dire que, malgré ces autorités, nous persistons à croire qu'il s'agit dans le 4e canon d'un tribunal de première instance, c'est-à-dire qui a été formé avec des évêques de la province de l'accusé ; aux preuves que nous avons déjà données en faveur de ce sentiment, nous pouvons joindre les suivantes :

1) Il serait bien étrange que dans le 3e canon il s'agît de l'appellation à Rome après un jugement de première instance ; dans le 4e, d'une appellation à Rome après un jugement en deuxième

(1) Dans Bevereg. *Synodicon sive Pandectæ*, t. I, p. 487-489.
(2) *Hist. eccl.* Sec. IV. Diss. 28. Propos. II, p. 464, ed. Venet. 1778.
(3) S. Leonis M. *Opp.* ed. Baller. t. II, p. 950.
(4) Van Espen, l. c. p. 268.
(5) Palma, l. c. p. 89, 92.
(6) Walter, *Kirchenrecht*, 11 Aufl. S. 34, note 27.

instance, et dans le 5e de nouveau d'une appellation après un jugement de première instance.

2) Si le synode avait réellement voulu établir la validité d'un recours en troisième instance, il l'aurait dit d'une manière plus claire; il n'aurait pas intercalé cette importante décision au milieu de la question secondaire, de savoir ce qu'il faut faire de l'évêque pendant ce temps.

3) Rien ne prouve que ces mots « les évêques voisins » veuillent dire « les évêques voisins de la province de l'accusé »; ce sont bien plutôt les évêques de la même province que l'accusé qui sont les évêques voisins, c'est-à-dire ceux qui ont formé le tribunal en première instance.

4) Les trois canons (3-5) ne sont clairs, conséquents entre eux et logiques qu'avec l'explication que nous défendons.

5) L'expression πάλιν dans le 4e canon ne constitue pas une objection sérieuse contre cette explication; car quelqu'un qui a été condamné en première instance peut bien dire qu'il veut *une fois de plus* exposer sa défense, puisqu'il l'a déjà exposée une première fois.

Notre sentiment est aussi celui de Pierre de Marca [1], de Tillemont [2], de Dupin [3], de Fleury [4], de dom Ceillier [5], de Néander [6], de Stolberg [7], d'Eichhorn [8] et de plusieurs autres auteurs; quelques-uns comme Fuchs [9], Rohrbacher [10] et Ruttenstock [11], s'abstiennent d'expliquer ce 4e canon. Nous ferons remarquer en finissant que notre explication n'atténue en aucune manière le droit d'appellation à Rome; nous montrerons au contraire, dans l'explication du canon qui suit, le peu de valeur des arguments que les gallicans prétendent tirer des canons de Sardique pour nier ce droit.

---

(1) *De concordia sacerdotii et imp.* lib. VII, cap. 3, n. 10.
(2) *Memoires,* etc. t. VIII. Cf. la dissertation *S. Athanase,* art. 50, p. 48, ed. Brux. 1732.
(3) *De antiqua Ecclesiæ disciplina.* diss. 2, § 3, p. 86, ed. Magunt. 1788.
(4) Fleury. *Hist. eccl.* liv. 12, § 39.
(5) *Histoire générale,* etc. t. IV, p. 684.
(6) Néander, K. G. 3. Bd. 2. Aufl. S. 348.
(7) Stolberg, *Gesch. d. Relig. Jesu.* Bd. X, S. 489, 9. Les mots de Stolberg *in solchem Falle* (dans ce cas) prouvent bien qu'il entend ce canon dans le même sens que nous.
(8) Eichhorn, *Kirchenrecht,* Bd. I, S. 71.
(9) Fuchs, a. a. O. S. 108.
(10) *Histoire universelle de l'Eglise,* t. VI, p. 310.
(11) *Institut. hist. eccl.* t. II, etc. 128.

CAN. V [1].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἤρεσεν, ἵν' εἴ τις ἐπίσκοπος καταγγελθείη, καὶ συναθροισθέντες οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐνορίας τῆς αὐτῆς τοῦ βαθμοῦ αὐτὸν ἀποκινήσωσι, καὶ ὥσπερ ἐκκαλεσάμενος καταφύγῃ ἐπὶ τὸν μακαριώτατον τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας ἐπίσκοπον, καὶ βουληθείη αὐτοῦ διακοῦσαι, δίκαιόν τε εἶναι νομίσῃ ἀνανεώσασθαι αὐτοῦ τὴν ἐξέτασιν τοῦ πράγματος, γράφειν τούτοις τοῖς συνεπισκόποις καταξιώσῃ τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ, ἵνα αὐτοὶ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ ἀκριβείας ἕκαστα διερευνήσωσι καὶ κατὰ τὴν τῆς ἀληθείας πίστιν ψῆφον περὶ τοῦ πράγματος ἐξενέγκωσιν. Εἰ δέ τις ἀξιῶν καὶ πάλιν αὐτοῦ τὸ πρᾶγμα ἀκουσθῆναι, καὶ τῇ δεήσει τῇ ἑαυτοῦ τὸν Ῥωμαίων ἐπίσκοπον δόξειεν [κινεῖν δόξῃ ἵν' ἀπὸ] ἀπὸ τοῦ ἰδίου πλευροῦ πρεσβυτέρους ἀποστείλοι, εἶναι ἐν τῇ ἐξουσίᾳ αὐτοῦ τοῦ ἐπισκόπου, ὅπερ ἂν καλῶς ἔχειν δοκιμάσῃ καὶ ὁρίσῃ δεῖν, ἀποσταλῆναι τοὺς μετὰ τῶν ἐπισκόπων κρινοῦντας, ἔχοντάς τε τὴν αὐθεντίαν τούτου παρ' οὗ ἀπεστάλησαν· καὶ τοῦτο θετέον. Εἰ δὲ ἐξαρκεῖν νομίσῃ πρὸς τὴν τοῦ πράγματος ἐπίγνωσιν καὶ ἀπόφασιν τοῦ ἐπισκόπου, ποιήσει ὅπερ ἂν τῇ ἐμφρονεστάτῃ αὐτοῦ βουλῇ καλῶς ἔχειν δόξῃ. Ἀπεκρίναντο οἱ ἐπίσκοποι· Τὰ λεγθέντα ἤρεσεν.

Osius episcopus dixit : Placuit autem, ut si episcopus accusatus fuerit et judicaverint congregati episcopi regionis ipsius, et de gradu suo eum dejecerint, si appellaverit qui dejectus est, et confugerit ad episcopum Romanæ Ecclesiæ et voluerit se audiri : si justum putaverit, ut renovetur judicium (vel discussionis examen), scribere his episcopis dignetur, qui in finitima et propinqua provincia sunt, ut ipsi diligenter omnia requirant et juxta fidem veritatis definiant. Quod si is, qui rogat causam suam iterum audiri, deprecatione sua moverit episcopum Romanum, ut de latere suo presbyterum mittat, erit in potestate episcopi, quid velit et quid æstimet; et si decreverit mittendos esse, qui præsentes cum episcopis judicent, habentes ejus auctoritatem a quo destinati sunt, erit in suo arbitrio. Si vero crediderit episcopos sufficere, ut negotio terminum imponant, faciet quod sapientissimo consilio suo judicaverit.

Le sens est : « Si un évêque déposé par les autres évêques de sa province (ou plus exactement par les évêques du même pays) en appelle à Rome, et si le pape juge que la révision du procès est nécessaire, alors il doit (le pape) écrire aux évêques qui sont le plus près de la province en question [2], afin qu'ils examinent toute l'affaire en détail, et qu'ils rendent un jugement conforme à la vérité. Mais si celui qui veut être entendu (jugé) une fois de plus, obtient de l'évêque romain [3] qu'il envoie des prêtres de son entourage afin qu'ils forment avec les évêques déjà indiqués le

---

(1) Dans Denys, Isidore et la *Prisca*.

(2) Le texte grec porte τοῖς ἀγχιστεύουσι τῇ ἐπαρχίᾳ ; le texte latin : *qui in finitima et propinqua provincia sunt*; on voit qu'il n'y a là aucune différence sérieuse.

(3) D'après la correction du texte proposée par Mansi et que nous avons introduite dans le nôtre.

tribunal de deuxième instance et qu'ils obtiennent l'honneur qui lui (au pape) revient (c'est-à-dire qu'ils président ce tribunal de deuxième instance, ainsi que l'explique le gallican Pierre Marca) [1], le pape est libre d'agir ainsi. Mais s'il pense que les évêques [2] seuls suffisent pour former ce tribunal et rendre cette sentence, il doit faire ce qui lui semble bon. »

En comparant ce canon (qui est aussi passé dans le *Corp. jur. canon.*) [3] avec la 3e partie du troisième canon, on voit qu'il donne une explication détaillée et précise de ce qui est dit dans cette troisième partie au sujet de la seconde instance. Ainsi *a*) dans le 3e canon les juges du procès en première instance avaient été avertis que c'était à eux à déférer l'affaire à Rome; maintenant le 5e canon complète ces instructions, en disant que l'accusé peut aussi déférer son affaire à Rome. *b*) On ajoute aussi ceci que, dans le cas où le pape trouverait bon de constituer un tribunal en seconde instance avec les évêques des provinces voisines, il devrait faire connaître par écrit sa décision à ces évêques. Le 5e canon ajoute enfin ceci *c*), qui n'est nullement annoncé dans le 3e, c'est que le pape peut faire entrer des prêtres romains dans ce tribunal de deuxième instance et qu'il peut même le faire présider par un de ces prêtres.

On voit que le sens de ces trois canons est au fond très-intelligible et très-clair, et cependant ils ont été l'objet d'une controverse très-vive entre les théologiens gallicans et ultramontains; cela vient de ce que ces canons n'ont été presque jamais étudiés en eux-mêmes, on s'est contenté de chercher à les utiliser en faveur de tel ou tel système de droit canon ecclésiastique.

La première question qui se présente est de savoir si les droits que le synode de Sardique reconnaît au pape lui étaient reconnus pour la première fois, et s'il ne les avait pas auparavant; c'est ce que soutiennent les gallicans, par exemple Pierre de Marca [4], Quesnel [5], Dupin [6], Richer [7], etc., de même Fébronius [8] et ses suc-

---

(1) *De concord. sacerd. et imp.* lib. VII, c. 3, § 11, p. 1001.

(2) Au lieu de τοῦ ἐπισκόπου, il faut lire τούς ἐπισκόπους, c'est-à-dire le régime de ἐξαρκεῖν; cf. *Quartalschrift* 1825, § 26, note 20.

(3) C. 36, causa 2, 9. 6.

(4) *De concord.* etc. lib. VII, c. 2, § 6.

(5) Cf. Baller. *Observ. in* 1. *part.* dissert. 5. Quesnelli, dans leur éd. de S. Léon, t. II, p. 951, 14.

(6) Dupin. *de antiqua Eccles. discipl.* Diss. II, c. 1, § 3, p. 86. sq. ed. Magunt.

(7) Richer. *Hist. Concil. general.* lib. I, c. 3, § 4, p. 93, ed. Colon.

(8) Febron. *de Statu Eccles.* cap. 5, § 5, 6.

cesseurs. Mais Noël Alexandre [1], quoique gallican lui-même, a démontré d'une manière irréfutable qu'il n'en était pas ainsi; que le principe de l'appellation était déjà contenu dans l'idée de la primauté, et par conséquent dans le fait même de la fondation divine de cette primauté; il a prouvé que ce principe de l'appellation à Rome avait été mis en pratique avant la tenue du concile de Sardique, et que ce concile n'avait fait que définir et proclamer un droit qui existait auparavant. Après Noël Alexandre, cette démonstration a été reprise avec le même succès par les Ballérini [2], Palma [3], Roskovanny [4] évêque de Waitzen en Hongrie et par d'autres. La formule : *si placet*, employée dans un synode, ne signifie jamais : Si cela vous convient, nous allons introduire quelque chose *de nouveau*, ce qui serait complétement hétérodoxe pour les définitions dogmatiques; elle signifie simplement, ici comme ailleurs : « Si vous le trouvez bon, nous allons définir et proclamer ceci ou cela [5]. » Les mots du 3e canon : *sancti Petri apostoli memoriam honoremus*, n'autorisent pas non plus à penser que le synode accordait au pape une prérogative toute nouvelle; en effet, la reconnaissance d'un droit qui appartient au pape même d'un droit ancien, se fait toujours par respect pour Pierre, qui le premier a reçu de Jésus-Christ la primauté. Il ne faut pas non plus oublier qu'à l'époque du synode de Sardique, le droit d'appellation à Rome n'était pas reconnu partout; les eusébiens l'avaient contesté quelque temps auparavant au pape Jules [6], et dans leur encyclique de Philippopolis, ils le contestèrent encore, particulièrement dans ces mots : *ut orientales episcopi*, etc. [7].

Edmond Richer, le syndic de Sorbonne, a suscité avec d'autres gallicans une seconde controverse sur les canons qui nous occupent. Comme le nom du pape Jules se trouve dans le 3e canon, il suppose que le droit d'appellation à Rome n'a été établi qu'en faveur de ce pape et qu'il a cessé avec ses successeurs [8]. Le cé-

---

(1) NAT. ALEX. *Hist. eccl.* Sec. IV. Diss. 28. Propos. I, p. 461 sqq.
(2) BALLERIN. ed. *Opp.* S. Leonis, t. II, p. 947 sqq. et surtout p. 978 et sqq.
(3) PALMA, l. c. p. 86-89.
(4) ROSKOVANNY, *de Primatu Rom. pont.* Augustæ Vindel. 1834, p. 191, 195.
(5) Cf. NAT. ALEX. l. c. p. 463 a : *Mos enim solemnis est veteribus conciliis, cum antiquas Ecclesiæ consuetudines legesque non scriptas renovant, illas proponere, quasi de novo instituerint,* etc.
(6) Voyez la lettre du pape dans ATHANAS. *Apolog. contra Arian.* c. 22, 23, 25. Cf. supra § 55.
(7) Cf. infra § 67.
(8) RICHER. *Hist. Conc. general.* lib. I, c. 3, § 4, p. 90.

lèbre protestant Spittler a très-bien réfuté cette argumentation gallicane. « On prétend, dit Spittler, que les canons de Sardique n'ont été que provisoires, qu'ils ont été décrétés pour les besoins de cette époque, en particulier pour sauver Athanase persécuté à outrance par les ariens. Pour le délivrer, on aurait imaginé de rendre légal un appel à une sentence définitive donnée pas l'évêque romain. Richer a exposé tout au long et défendu cette explication dans son *Histoire des conciles généraux*, et Horix l'a aussi adoptée [1]. Mais est-ce que cette distinction entre canons provisoires et définitifs n'enlève pas toute autorité aux canons des conciles? Comment sera-t-il possible de distinguer les canons provisoires de ceux qui sont destinés à durer toujours? Les Pères du synode de Sardique se sont exprimés sans poser de restriction: n'est-ce pas alors faire de l'exégèse fantastique que de poser des restrictions aux canons qu'ils ont décrétés? On ne peut nier que la position très-embarrassée où se trouvait Athanase, a grandement contribué à faire décréter ces canons; mais est-ce à dire pour cela qu'ils sont provisoires? Si on regardait comme provisoire ce que telle ou telle circonstance particulière a fait décréter, on infirmerait presque toutes les lois les plus importantes de l'ancienne Église [2]. »

Nous ajouterons à ce que dit Spittler que dans le 4e et le 5e canon, qui traitent aussi de l'appellation à Rome, on ne nomme plus *in specie* le pape Jules, mais bien l'évêque romain; et en outre, si les Pères de Sardique désiraient venir en aide à Athanase, ils auraient bien mal réussi dans leur projet en ne conférant qu'au pape Jules les droits dont nous parlons, car le pape Jules mourut peu de mois après la tenue du synode, et Athanase se serait trouvé sans protecteur.

La troisième controverse porte sur le caractère de cette prérogative qui est attribuée au pape par les canons de Sardique. Les gallicans, et avec eux Van Espen et Fébronius, pensent qu'ils ne parlent pas d'une appellation proprement dite à Rome, mais d'une simple révision du premier jugement, et qu'ils ne

---

(1) *In concordatis nationis Germ. integris*, etc. t. II, p. 25; t. III, p. 129-132.

(2) Spittler, dans la dissertation : *Kritische Untersuchung der Sardicensischen Schlüsse*, d'abord imprimée dans le *Geschichtsforscher de Meusel*. Thl. IV. Halle 1777, et puis dans les *Œuvres complètes* de Spittler, édition de Carl. Wachter. Thl. VIII, S. 129 f.

reconnaissent au pape que le droit d'ordonner cette révision[1]. Ce qui le prouve, c'est, disent-ils, que les *juges en première instance doivent aussi siéger pour cette révision,* seulement ils sont alors assistés par des évêques étrangers à la province[2]. Mais dans une appellation il est toujours de règle que les juges qui ont siégé en première instance ne siégent pas lors du jugement en appel; si donc le synode de Sardique avait voulu appeler au second jugement les évêques qui avaient siégé au premier, il n'aurait pas parlé d'appellation, et dans le fait rien dans ce qu'il dit ne peut autoriser à penser qu'il demande pour le second jugement les évêques qui ont jugé en première instance; il semble au contraire les exclure très-positivement. Noël Alexandre[3] et après lui les Ballérini[4] et Palma[5] ont réfuté ce sentiment, qui ne peut être que le résultat d'une opinion préconçue. Les gallicans citent comme autorité, à l'appui de leur sentiment, Hincmar archevêque de Reims; il est vrai que Hincmar est tombé dans cette erreur, mais en y tombant il n'en a pas changé le caractère[6].

L'appellation a aussi pour résultat d'empêcher le premier juge de poursuivre l'affaire et de suspendre l'exécution de la sentence prononcée, jusqu'à ce que le second jugement ait été rendu ou que le premier ait été confirmé. Or nous voyons que la prérogative accordée au pape par le 4ᵉ canon a aussi ce résultat; nous pouvons donc en conclure que de ce côté-là encore cette prérogative constitue un droit d'appellation. Le 5ᵉ canon donne explicitement le nom d'appellation à ce secours au pape (ἐκκαλεσάμενος, *appellaverit*); nous remarquerons enfin que, puisque le pape nomme les juges en deuxième instance, et qu'il peut leur adjoindre ses légats, ce jugement en seconde instance est comme le sien, circonstance qui prouve encore qu'il ne s'agit pas d'une simple révision, mais d'une appellation proprement dite.

Après avoir réfuté les opinions de quelques gallicans au sujet

(1) Cf. Dupin, *de Antiqua Eccl. discipl.* Diss. II, c. 1, § 3, p. 86, 88, ed. Magunt.
(2) Cf. Van Espen, l. c. p. 269. Marca, l. c. § 14. Dupin, l. c. p. 90, ed. Magunt.
(3) Nat. Alex. *Hist. eccl.* Sec. IV. Diss. 28. Propos. II, p. 463, sq.
(4) Ballerini, l. c. p. 951 sq.
(5) Palma, l. c. p. 92.
(6) Cf. la lettre qu'il écrivit au nom de Charles le Chauve au pape Jean VIII; voyez aussi Nat. Alex. l. c. p. 465 a. Marca, l. c. lib. VII, c. 3, § 14.

des premiers canons de Sardique, qu'il nous soit aussi permis de réfuter les assertions de quelques ultramontains sur ces canons. Le théologien Palma était tout à fait dans le faux quand il a écrit « que, parmi les canons de Sardique, les plus fameux étaient ceux *in quibus de appellationibus agitur, a* quolibet episcoporum judicio *ad Romanum pontificem deferendis* [1]. » Les canons de Sardique ne parlent d'appellation que pour le cas où un évêque aurait été déposé par ses conprovinciaux; pour les autres cas, le droit d'appellation n'est pas plus nié que proclamé.

Les Ballérini et Palma ont aussi soutenu que les canons de Sardique permettaient au pape, dans le cas de ces appellations, de faire juger toute l'affaire à Rome, et de décider lui-même, sans le secours des évêques voisins de la province de l'inculpé [2]. Les canons ne disent cependant rien de cela ; ils disent que le pape peut instituer un second tribunal avec les évêques des provinces voisines, et qu'il peut adjoindre deux de ses légats à ces évêques. A la fin du 4e canon, il est bien question *en général* d'une décision de Rome, mais nullement dans le sens de Palma et des Ballérini. Le sens de ce passage est celui-ci: le pape seul décide s'il faut donner suite à l'appellation, c'est-à-dire s'il faut oui ou non constituer un second tribunal. Dans le dernier cas, le pape confirme le jugement rendu en première instance, dans l'autre il institue un nouveau tribunal; mais il n'est dit nulle part qu'il puisse juger l'affaire lui-même sans instituer ce tribunal. C'est aussi dans ce sens qu'il faut entendre les derniers mots du 5e canon : « Le pape peut faire ce qui lui lui semble juste ; » c'est-à-dire le pape peut à son gré envoyer ou ne pas envoyer ses légats pour le tribunal en deuxième instance.

Il est encore un autre point dans lequel Palma et les Ballerini paraissent avoir erré [3]. Ils ont soutenu contre les gallicans que dans le 3e canon il ne s'agissait pas de l'appellation proprement dite, mais simplement de la révision du procès, et que les 4e et 5e canons étaient les seuls à parler de l'appellation [4]. Leur

---

(1) Palma, l. c. p. 86. — Palma réitère son assertion à peu près dans les mêmes termes p. 91 : « *de* quibuslibet *ecclesiasticis judiciis, in quibus ad eum* (au pape) *fuerit appellatum.*

(2) Ballerin. l. c. p. 950, 951. Palma, l. c. p. 93.

(3) *Opp.* S. Leonis, t. II, p. 947-950. Palma, l. c. p. 88, 89, 92.

(4) Walter est aussi du même sentiment dans son droit canon (*Kirchenrechte*, 11. Aufl. S. 34, not. 27); mais il est facile de constater qu'il s'est contenté d'accepter les conclusions des Ballérini et de les exposer avec beaucoup de clarté.

motif pour raisonner ainsi provient de ce que le 3e canon renferme ces mots : *Si vobis placet, sancti Petri apostoli memoriam honoremus*. Ces mots, pensaient-ils, indiquent que l'on accorde ici au pape, par déférence, une prérogative qu'il n'avait pas *de jure*; cette prérogative ne peut donc pas être le droit d'appellation, puisque le pape le possède *jure divino*. Pour résoudre la difficulté, ils ont prétendu que, d'après le 14e canon d'Antioche, la cause dont il s'agit aurait pu être examinée dans un synode plus considérable et sans l'*intervention du pape*, mais que le synode de Sardique avait demandé au pape d'intervenir même dans ce cas, pour que la *révision* fût plus sûre.

Tous ces détours nous paraissent inutiles, car les mots : *memoriam... honoremus* ne sont pas si difficiles à expliquer que les ultramontains le supposent, et en outre le 3e et le 5e canon coïncident si bien ensemble que si dans le 5e il est question de l'appellation, il en est certainement aussi question dans le 3e. Les deux canons parlent également du jugement en première instance porté par les évêques de la province de l'accusé [1], puis du recours à Rome après ce premier jugement, enfin de la nomination par le pape des évêques des provinces voisines de celle de l'accusé pour former un tribunal de deuxième instance. Sur quoi peut-on alors s'appuyer pour dire que dans le 3e il est question d'une simple révision et dans le 5e seulement de l'appellation proprement dite? Serait-ce parce que dans le 5e canon c'est l'évêque condamné qui défère lui-même son affaire à Rome, tandis que dans le 3e canon ce sont ses juges qui (sur sa demande) font cet appel? En vérité cet argument serait tout à fait inadmissible. La citation que les Ballérini et Palma font du 14e canon d'Antioche [2], n'est pas heureuse : car, α) dans ce canon, la révision, du procès n'est autorisée que quand les juges en première instance, c'est-à-dire les évêques de la province, ne sont pas d'accord entre eux; s'ils sont d'accord, la révision est défendue par le 15e canon de ce même concile d'Antioche. Dans les canons de Sardique, au contraire, la révision est autorisée d'une manière absolue, et même pour le cas où les juges en première instance auraient été unanimes à porter le même jugement. Il est donc évident que le concile de Sardique permet

(1) Palma concède très-bien cela, l. c. p. 90.
(2) Palma, l. c. p. 88.

ce que le concile d'Antioche défend, et Ballérini et Palma sont tout à fait dans le faux quand ils soutiennent que le 14e canon du concile d'Antioche permet d'une manière absolue une révision du procès jugé en première instance. β) Le 14e canon d'Antioche ordonnait que le tribunal en seconde instance fût composé des évêques de la province de l'accusé, c'est-à-dire des juges qui avaient déjà siégé en première instance ; il permettait à peine de leur adjoindre quelques nouveaux évêques. Ce second tribunal est donc tout autre que celui dont parle le synode d'Antioche ; par conséquent, Palma et les Ballérini ne peuvent en aucune manière soutenir que le second tribunal, tel que le conçoit le concile de Sardique, avait été déjà autorisé par le concile d'Antioche. γ) En outre, d'après le 3e canon, le pape n'avait pas seulement le droit de décider s'il fallait instituer ce tribunal, mais il avait aussi, quand il le jugeait nécessaire, de même que dans le canon 5e, celui de nommer les membres parmi les évêques des provinces voisines de celle de l'accusé, et il pouvait leur adjoindre deux de ses légats. Ce n'était donc pas un tribunal tout à fait séparé de lui; c'était plutôt, comme nous l'avons démontré contre les gallicans, son propre tribunal.

Les Ballérini et Palma avaient encore un autre motif pour ne pas vouloir qu'il fût question de l'appellation dans le 3e canon : c'est que, dans ce cas, leur explication du 4e canon était réduite à néant. En effet, ils avaient soutenu que, d'après le 4e canon, on pouvait faire encore appel au Saint-Siége, après le jugement en seconde instance des évêques voisins de la province de l'accusé, et que le pape seul avait alors à décider. Si, avec cette explication du 4e canon, ils avaient avoué qu'il était aussi question de l'appellation au 3e canon, ils auraient eu deux appellations tout à fait anormales; le pape aurait décidé une première fois sur l'affaire par le tribunal de seconde instance qu'il aurait institué lui-même, et, la sentence de ce tribunal une fois rendue, on aurait pu en appeler encore au pape, c'est-à-dire qu'on en aurait appelé du pape au pape.

Pour ne pas tomber dans cette contradiction, les Ballérini et Palma ont été nécessairement amenés à nier qu'il fût question de l'appellation dans le 3e canon. Ils voulaient avant tout maintenir leur explication du 4e canon, et prouver que le pape avait le droit de décider seul à Rome sur l'affaire; et c'est pour établir ce droit qu'ils expliquaient, dans un sens tout à fait

inadmissible les derniers mots du 4e canon : ἐὰν μὴ ὁ τῆς Ῥωμαίων ἐπίσκοπος κ. τ. λ. [1]

Voici maintenant nos conclusions sur le sens de ces trois canons de Sardique :

1) Si un évêque déposé par ses collègues de la province (dans le synode provincial) croit avoir le bon droit de son côté, il peut en appeler à Rome, et le faire ou par lui-même (5e canon), ou par l'intermédiaire de ses juges en première instance (3e canon).

2) Rome décide s'il faut oui ou non donner suite à l'appellation. Dans le dernier cas, elle confirme le jugement rendu en première instance ; dans l'autre cas, elle constitue un tribunal de deuxième instance (c. 3).

3) Pour juger en deuxième instance, elle choisit des évêques voisins de la province de l'accusé (c. 3 et 5.)

4) Elle peut adjoindre ses propres légats à ces évêques, et ces légats présideront en son nom (5e c).

5) Dans le cas où un évêque déposé en première instance, en appelle à Rome, on ne doit pas donner son siége épiscopal à un autre, avant que le pape n'ait confirmé le premier jugement, ou n'ait constitué un tribunal en seconde instance (4e c.) Dans ce dernier cas, il est évident qu'il faut encore attendre la décision de ce nouveau tribunal, avant de rien décider au sujet du siége épiscopal de l'évêque inculpé [2].

On sait que dans l'affaire du prêtre Apiarius de Sicca (en 417-418), le pape Zozime cita comme autorité les canons de Sardique, qu'il regardait à tort comme étant du concile de Nicée [3]. Dans la suite des temps, le droit canon tel qu'il a été défini par le concile de Sardique a été modifié, le synode provincial n'a plus eu le pouvoir de déposer, même en première instance, un évêque de la province ; ce droit a été déféré au pape, parce qu'il s'agissait là d'une *cause majeure*. C'est dans le moyen âge, au IXe siècle, que nous aurons pour la première fois à constater l'existence de ce nouveau droit canon créé par le temps et les

---

(1) Cf. Palma, l. c. p. 93. Ballerin. l. c. p. 950, n. 10.

(2) Cet ancien écrit était intitulé : *Del concilio di Sardica e de suoi canoni sù la forma de' giudizi ecclesiastici*, Rom. 1783. Marchetti parle d'un ancien écrit concernant le concile de Sardique, et en particulier les trois canons que nous venons de commenter. Il ne m'a pas été possible de mettre la main sur cet écrit ; mais, d'après ce que dit Marchetti lui-même, la perte ne serait pas grande.

(3) Cf. supra, § 41.

circonstances; il apparaît lors de la discussion entre les Hincmar, c'est-à-dire au sujet de Rothad de Soissons et d'Hincmar le jeune, évêque de Laon ; il trouve son expression définitive dans les fausses décrétales [1].

CAN. VI [2].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἐὰν συμβῇ ἐν μιᾷ ἐπαρχίᾳ ἐν ᾗ πλεῖστοι ἐπίσκοποι τυγχάνουσιν, ἕνα ἐπίσκοπον ἀπομεῖναι, κἀκεῖνος κατά τινα ἀμέλειαν μὴ βουληθῇ συνελθεῖν καὶ συναινέσαι τῇ καταστάσει τῶν ἐπισκόπων, τὰ δὲ πλήθη συναθροισθέντα παρακαλοῖεν γίγνεσθαι τὴν κατάστασιν τοῦ παρ' αὐτῶν ἐπιζητουμένου ἐπισκόπου· χρὴ πρότερον ἐκεῖνον τὸν ἐναπομείναντα ἐπίσκοπον ὑπομιμνήσεσθαι διὰ γραμμάτων τοῦ ἐξάρχου τῆς ἐπαρχίας, λέγω δὴ τοῦ ἐπισκόπου τῆς μητροπόλεως, ὅτι ἀξιοῖ τὰ πλήθη ποιμένα αὐτοῖς δοθῆναι· ἡγοῦμαι καλῶς ἔχειν καὶ τοῦτον ἐκδέχεσθαι, ἵνα παραγένηται· εἰ δὲ μὴ διὰ γραμμάτων ἀξιωθεὶς παραγένηται, μήτε μὴν ἀντιγράφοι, τὸ ἱκανὸν τῇ βουλήσει τοῦ πλήθους χρὴ γενέσθαι.

Χρὴ δὲ καὶ μετακαλεῖσθαι καὶ τοὺς ἀπὸ τῆς πλησιοχώρου ἐπαρχίας ἐπισκόπους πρὸς τὴν κατάστασιν τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπισκόπου.

Μὴ ἐξεῖναι δὲ ἁπλῶς καθιστᾶν ἐπίσκοπον ἐν κώμῃ τινὶ ἢ βραχείᾳ πόλει, ᾗ τινι καὶ εἷς μόνος πρεσβύτερος ἐπαρκεῖ· οὐκ ἀναγκαῖον γὰρ ἐπισκόπους ἐκεῖσε καθίστασθαι, ἵνα μὴ κατευτελίζηται τὸ τοῦ ἐπισκόπου ὄνομα καὶ ἡ αὐθεντία, ἀλλ' οἱ τῆς ἐπαρχίας ὡς προεῖπον ἐπίσκοποι ἐν ταύταις ταῖς πόλεσι καθιστᾶν ἐπισκόπους ὀφείλουσιν, ἔνθα καὶ πρότερον ἐτύγχανον γεγονότες ἐπίσκοποι· εἰ δὲ εὑρίσκοιτο οὕτω πληθύνουσά τις ἐν πολλῷ ἀριθμῷ λαοῦ πόλις, ὡς ἀξίαν αὐτὴν καὶ ἐπισκοπῆς νομίζεσθαι, λαμβανέτω. Εἰ πᾶσιν ἀρέσκει τοῦτο; ἀπεκρίναντο πάντες· Ἀρέσκει.

Osius episcopus dixit : Si contigerit, in una provincia, in qua plurimi fuerint episcopi, unum forte remanere episcopum, ille vero per negligentiam noluerit episcopum, et populi convenerint, episcopi vicinæ provinciæ debent illum prius convenire episcopum, qui in ea provincia moratur, et ostendere, quod populi petant sibi rectorem, et hoc justum esse, ut et ipsi veniant, et cum ipso ordinent episcopum : quod si conventus litteris tacuerit et dissimulaverit nihilque rescripserit, satisfaciendum esse populis, ut veniant ex vicina provincia episcopi et ordinent episcopum.

Licentia vero danda non est ordinandi episcopum aut in vico aliquo aut in modica civitate, cui sufficit unus presbyter, quia non est necesse ibi episcopum fieri, ne vilescat nomen episcopi et auctoritas. Non debent illi ex alia provincia invitati facere episcopum, nisi aut in his civitatibus, quæ episcopos habuerunt, aut si qua talis aut tam populosa est civitas, quæ mereatur habere episcopum. Si hoc omnibus placet? Synodus respondit : Placet.

---

(1) Voyez la dissertation du Dr Héfélé sur les fausses décrétales, dans la *Tübinger Quartalschrift* 1847. S. 641, 647, 653 ff. 658 ff. et les articles *Hincmar von Rheims, Hincmar von Laon* et *Pseudoisidor* dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte.

(2) Dans Denys et dans la *Prisca* V et VI, dans Isidore VI.

Ce canon se divise en deux parties, qui dans Denys, etc., sont tout à fait distinctes, et dont la première a, dans le texte grec, un tout autre sens que dans le texte latin. Ce canon grec pose en effet le cas suivant : « Dans une province qui compte du reste beaucoup d'évêques, un de ces évêques s'abstient, par négligence, de venir à l'élection d'un évêque qui doit avoir lieu dans une localité de cette province; d'un autre côté, le peuple de cette ville a besoin d'un évêque; » le synode se demande si, dans ce cas, on doit répondre immédiatement au désir du peuple et nommer un évêque, sans plus attendre le collègue absent, et il répond qu'on ne doit pas le faire, probablement à cause du 4e canon de Nicée, qui avait reconnu à tout évêque le droit de prendre part à toutes les élections épiscopales faites dans sa province. Afin que le droit de l'évêque absent ne fût pas lésé, le synode fait la prescription suivante : « Avant de procéder au choix d'un évêque pour le siége vacant, l'exarque de la province, c'est-à-dire l'évêque de la métropole, doit avertir par écrit l'évêque absent, et lui faire savoir que le peuple demande un pasteur. On doit attendre ensuite quelque temps pour qu'il puisse se rendre; s'il ne se rend pas après ce délai et s'il n'envoie pas de réponse, on doit satisfaire au désir du peuple. » Le texte grec complète ce règlement par cette ordonnance, qui ne se trouve pas dans le texte latin : « Lors de l'élection d'un métropolitain, les évêques des provinces voisines doivent être aussi invités » probablement pour rendre la solennité plus imposante [1].

Le texte latin est, comme on va le voir, bien différent du texte grec : « Lorsqu'il ne reste plus qu'un seul évêque dans une province, qui auparavant en comptait plusieurs [2], et lorsque cet évêque ne veut pas, par négligence, ordonner d'autre évêque [3],

---

(1) C'est ainsi que ce canon est interprété par les deux anciens scoliastes Balsamon (dans Bevereg. I, 490) et Aristénus (*ibid.* p. 492); et, parmi les auteurs modernes, par Van Espen, l. c. p. 269 sq., par Tillemont (t. VIII, p. 48) et Herbst (*Tub. Quartalschrift* 1825, S. 32).

(2) Au lieu de *plurimi*, un ancien manuscrit porte *non plurimi*. Hard. (*Collect. Concil.* t. I, p. 642 *ad marg.*) préfère cette dernière leçon, et cependant il serait bien difficile de la défendre au point de vue de la critique, et en outre elle ne résout aucune des difficultés exégétiques.

(3) Le mot *ordinare*, qui manque dans Denys, se trouve dans Isidore et dans la *Prisca*, Comme, du reste, cet évêque ne pouvait pas, étant seul, procéder à l'ordination, puisque le concile de Nicée demande trois évêques pour cette cérémonie, ces mots doivent être nécessairement interprétés de la manière suivante : « Lorsque par négligence il diffère de prendre l'initiative et d'inviter les évêques des provinces voisines pour procéder avec lui à l'ordination, » etc.

si le peuple s'adresse aux évêques des provinces voisines [1] pour obtenir d'eux des pasteurs, ces évêques doivent se mettre en relation avec l'évêque qui reste seul dans la province [2]; ils doivent lui représenter que le peuple demande des pasteurs, et puis ils procéderont avec lui à l'ordination du nouvel évêque. Mais s'il ne fait aucune réponse à leur lettre, et s'il ne veut par conséquent prendre aucune part à l'ordination, les évêques doivent passer outre et satisfaire au désir du peuple. »

Tel est le sens que donnent au texte latin Van Espen, Christianus, Lupus et d'autres ; Lupus ajoute que, d'après l'*Histoire de l'Église de Reims* par Flodoard [3], ce canon interprété dans ce sens a été mis une fois à exécution par le clergé de la Gaule [4]. Le sens que nous avons donné est aussi celui qui ressort du texte que Gratien a adopté en insérant ce canon dans le *Corpus juris* [5].

Le scoliaste grec du moyen âge, Zonare, a donné à ce canon, en l'interprétant, un sens qui tient à peu près le milieu entre la signification du texte grec et celle du texte latin. D'après lui, le canon signifie ceci : « Lorsque dans une province qui comptait plusieurs évêques, il arrive que quelques-uns de ces évêques sont morts, d'autres déposés, d'autres absents, si bien qu'il ne reste plus que le métropolitain et un autre évêque, si cet évêque néglige de procéder à l'ordination de nouveaux évêques, le métropolitain doit lui écrire pour l'exhorter à le faire; s'il refuse, le métropolitain doit se conformer au désir du peuple et nommer un nouvel évêque [6]. » Un autre Grec du moyen âge, Harménopulus [7], interprète aussi ce canon dans le sens que Zonare lui donne. Zonare ne dit pas si, dans ce cas, le métropolitain peut à lui seul, et malgré les prescriptions du 4e concile de Nicée, faire l'ordination du nouvel évêque. Harménopulus prétend qu'il peut la faire sur ces mots, et il s'appuie pour le prouver sur ces mots : τὸ ἱκανὸν κ. τ. λ.

L'ancienne traduction latine du texte grec, trouvée par Maffei dans un manuscrit de Vérone [8], est tout à fait digne de re-

(1) La *Prisca* dit très-bien : *et populi confugerint ad vicinos provinciæ episcopos.*
(2) *Convenire,* sc. per litteras.
(3) Flodoard, t. III, cl. 20.
(4) Van Espen, l. c. p. 269, 270.
(5) C. 9. Dist. 65.
(6) Dans Bevereg. t. I, p. 491.
(7) Dans Bevereg. t. II, *Annotat.* p. 200.
(8) Imprimée dans Mansi, t. VI, p. 1204 et dans les *Opp.* S. Leonis, ed. Baller. t. III, p. 591.

marque. α) Elle contient d'abord ces premières lignes : « Lorsque dans une province il ne reste plus, en dehors du métropolitain, qu'un seul évêque, » on voit que jusqu'ici elle s'accorde avec Zonare ; β) elle sous-entend le mot *ordinandi* après *plurimi*, et donne ainsi ce sens, qui n'est présenté par aucun autre texte : « Lorsque dans cette province plusieurs nouveaux évêques doivent être ordonnés, » naturellement parce qu'en dehors du métropolitain il n'en reste plus qu'un seul ; γ) « si cet évêque ne se rend pas pour l'ordination, le métropolitain doit l'inviter par écrit, » etc., ceci est tout à fait conforme au texte grec ; δ) « si l'évêque ne répond pas à l'invitation, le métropolitain doit faire venir des évêques des provinces voisines, et, en union avec eux, procéder à l'ordination. » On voit que le texte grec, sur lequel cette traduction a été faite, s'accordait ici bien mieux avec les derniers mots du texte latin de Denys, etc., qu'avec le texte grec que nous possédons. Il ne traite pas comme celui-ci, dans une phrase incidente, d'un sujet tout nouveau, c'est-à-dire de l'ordination du métropolitain ; il arrive par gradation à cette question. Aussi les Ballérini ont-ils pensé que ce texte grec, maintenant perdu, avait probablement plus de valeur que celui qui nous reste [1].

On a prétendu que les Pères du concile tenu en 382 à Constantinople avaient cité cette première partie du 6[e] canon de Sardique, en la regardant à tort comme un canon de Nicée. Hardouin [2], Mansi [3], les Ballérini [4] et d'autres ont émis cette opinion, que Spittler [5] a voulu réfuter ; il pense que les Pères de Constantinople ont peut-être eu sous les yeux le 4[e] canon de Nicée. Voyons qui a raison dans cette controverse. Les Pères de Constantinople disent, dans le passage en question : « On a mis en pratique cette prescription de Nicée, qui veut que dans chaque province les évêques de cette province prennent part à l'ordination et y appellent, s'ils le jugent utile, les évêques voisins (*sc.* d'une autre province) [6]. » On voit que le texte grec du canon de Sardique ne dit rien de cela, mais que le texte latin, sans dire exactement la même chose, dit cependant quelque chose de

---

(1) S. Leonis *Opp.* t. III, p. xxxii, 4.
(2) Hard. *Coll. Conc.* t. I, p. 823 ad marg.
(3) Mansi, t. III, p. 585. Not. 4.
(4) Ballerin. ed. *Opp.* S. Leonis M. t. III, p. xli.
(5) Dans sa dissertation sur les canons de Sardique, *Sammtl. Werke* (Œuvres complètes). Bd. VIII, S. 147 ff.
(6) Hard. et Mansi, ll. cc.

semblable. Quant à la prescription du concile de Nicée, elle ordonne « que pour l'ordination d'un évêque, tous les évêques de la province soient présents, ou, si cela n'est pas possible, qu'il y en ait au moins trois. » Il est facile de constater que les Pères de Constantinople n'ont rien dit qui rappelle l'ordonnance de Nicée. Spittler pense qu'il était certainement dans la pensée du synode de Nicée que ces trois évêques qui suffisaient pour une ordination, fussent pris parmi les évêques les plus voisins de l'endroit où l'ordination devait avoir lieu. On pouvait donc les désigner à Constantinople sous le nom de *finitimi*, et nous voyons en effet que ce concile ne parle que des évêques voisins *finitimis*, et non pas des évêques des provinces, comme le fait le concile de Sardique. Ce raisonnement est fondé; il faut cependant remarquer : α) que les trois *episcopi finitimi* du canon de Nicée ne font à eux trois l'ordination que parce que les autres évêques de la province sont absents, tandis que les *finitimi* du concile de Constantinople sont avec les évêques de la province, agissent avec eux et leur sont un aide. Il résulte de là, β) que les *finitimi* de l'ordonnance de Constantinople sont d'une province étrangère, puisque le texte dit explicitement qu'ils agissent avec les évêques de la province; mais ils ne sont nullement à la place de ces évêques, ils ne les représentent pas comme en étant l'élite, et c'est là au contraire ce que suppose le canon de Nicée. On ne peut donc pas soutenir que les Pères de Constantinople aient eu sous les yeux, en faisant leur ordonnance, le 4e canon de Nicée, et Spittler n'a raison que lorsqu'il dit que les Pères de Constantinople ont mal cité le canon de Sardique [1], qu'ils lui ont donné une trop grande extension en permettant d'une manière générale de faire venir des évêques étrangers, tandis que le concile de Sardique ne le permettait que dans un seul cas. Le *si velint* du canon de Constantinople et le πρός τὸ συμφέρον (pour cause d'utilité) posent cependant quelques restrictions à cette permission; ils indiquent que ces évêques ne doivent être appelés que lorsque le bien de l'Église le demande, et lorsque les évêques de la province sont d'accord pour faire cette convocation.

Ce qui précède nous permet de tirer encore une autre conclu-

(1) S'ils ont pris un canon de Sardique pour un canon de Nicée, ils ont commis une erreur analogue à celle du pape Zozime, et probablement pour les mêmes motifs. Cf. *supra* § 41.

sion. Ce n'est pas seulement le texte latin de Denys qui donne un sens à peu près identique à celui qui est donné par les Pères de Constantinople, ce sens est aussi donné par l'ancienne traduction déjà mentionnée du texte grec. La conclusion à tirer, c'est que les Pères de Constantinople avaient sous les yeux un texte grec différent de celui que nous avons, et identique pour le sens avec la traduction que nou savons donnée; en d'autres termes, que cette ancienne traduction latine a été faite sur le texte grec le plus ancien, sur celui qui existait peu d'années après le concile de Sardique. Ce qui prouve que ce texte grec était bien le texte original, c'est sa conformité bien plus évidente avec le texte original latin qu'avec le texte grec actuel.

La seconde partie du 6e canon offre peu de difficultés; elle forme dans Denys et dans la *Prisca* le 6e canon proprement dit dans Isidore, la seconde moitié du 6e. Le sens en est : « Afin que la dignité épiscopale ne soit pas rabaissée, il n'est pas permis d'établir un évêque dans un village ou dans une petite ville qui peut se suffire avec un seul prêtre; et *les évêques de la province* ne doivent instituer des évêques que là où il y en avait auparavant. »

Si cependant une ville est si peuplée qu'elle ait besoin d'un évêque, il faut lui en accorder un.

Au lieu de « les évêques de la province, » le texte latin de Denys, d'Isidore et de la *Prisca* porte : *ex alia provincia invitati episcopi*; la traduction latine, faite sur l'ancien texte grec, porte aussi : *episcopi vicinæ provinciæ.* Avec cette leçon, la seconde partie du canon est plus en rapport avec la première; elle signifie alors : « Lorsqu'une province ecclésiastique n'a plus d'évêque, et a, pour cette raison, fait appel aux évêques des provinces voisines pour obtenir des pasteurs par leur entremise, ces évêques ne doivent établir aucun évêque dans les petites villes ou dans les villages qui n'en avaient pas auparavant. » On voit du reste que le fond de l'ordonnance est le même dans le texte grec et dans le texte latin.

CAN. VII [1].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἡ ἀκαιρία ἡμῶν καὶ ἡ πολλὴ συνέχεια καὶ αἱ ἄδικοι ἀξιώσεις πεποιήκασιν ἡμᾶς μὴ τοσαύτην ἔχειν χάριν καὶ παῤῥησίαν,

---

(1) Dans Denys, Isidore et la *Prisca* le 8e.

ὅσην ὀφείλομεν κεκτῆσθαι· πολλοὶ γὰρ τῶν ἐπισκόπων οὐ διαλείπουσιν εἰς τὸ στρατόπεδον παραγενόμενοι, καὶ μάλιστα οἱ Ἄφροι, οἵτινες καθὼς ἔγνωμεν παρὰ τοῦ ἀγαπητοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπου Γράτου τὰς σωτηριώδεις συμβουλὰς οὐ παραδέχονται, ἀλλὰ καταφρονοῦσιν οὕτως, ὡς ἕνα ἄνθρωπον εἰς τὸ στρατόπεδον πλείστας καὶ διαφόρους καὶ μὴ δυναμένας ὠφελῆσαι τὰς Ἐκκλησίας δεήσεις διακομίζειν, καὶ μή, ὡς ὀφείλει γίνεσθαι καὶ ὡς προσῆκόν ἐστι, τοῖς πένησι καὶ τοῖς λαϊκοῖς ἢ ταῖς χήραις συναίρεσθαι καὶ ἐπικουρεῖν, ἀλλὰ κοσμικὰ ἀξιώματα καὶ πράξεις περινοεῖν τισιν· αὕτη τοίνυν ἡ σκαιότης τὸν θραυσμὸν οὐκ ἄνευ σκανδάλου τινὸς ἡμῖν καὶ καταγνώσεως προξενεῖ· πρεπωδέστερον δὲ εἶναι ἐνόμισα, ἐπίσκοπον τὴν ἑαυτοῦ βοήθειαν παρέχειν ἐκείνῳ, ὅστις ἂν ὑπό τινος βιάζηται ἢ εἴ τις τῶν χηρῶν ἀδικοῖτο ἢ αὖ πάλιν ὀρφανός τις ἀποστεροῖτο τῶν αὐτῷ προσηκόντων, εἴπερ ἄρα καὶ ταῦτα τὰ ὀνόματα δικαίαν ἔχει τὴν ἀξίωσιν. Εἰ τοίνυν, ἀγαπητοὶ ἀδελφοί, πᾶσι τοῦτο δοκεῖ, ἐπικρίνατε μηδένα ἐπίσκοπον χρῆναι εἰς τὸ στρατόπεδον παραγίνεσθαι, παρεκτὸς τούτων, οὓς ἂν ὁ εὐλαβέστατος βασιλεὺς ἡμῶν τοῖς ἑαυτοῦ γράμμασι μετακαλοῖτο. Ἀλλ' ἐπειδὴ πολλάκις συμβαίνει τινὰς οἴκτου δεομένους καταφυγεῖν ἐπὶ τὴν Ἐκκλησίαν, διὰ τὰ ἑαυτῶν ἁμαρτήματα εἰς περιορισμὸν ἢ νῆσον καταδικασθέντας ἢ δ' αὖ πάλιν οἱᾳδηποτοῦν ἀποφάσει ἐκδεδομένους, τοῖς τοιούτοις μὴ ἀρνητέαν εἶναι τὴν βοήθειαν, ἀλλὰ χωρὶς μελησμοῦ καὶ ἄνευ τοῦ διστάσαι τοῖς τοιούτοις αἰτεῖσθαι συγχώρησιν· εἰ τοίνυν καὶ τοῦτο ἀρέσκει, σύμψηφοι γίνεσθε ἅπαντες. Ἀπεκρίναντο ἅπαντες· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Osius episcopus dixit : Importunitates et nimia frequentia et injustæ petitiones fecerunt, nos non tantam habere vel gratiam vel fiducian, dum quidam non cessant ad comitatum ire episcopi, et maxime Afri, qui (sicuti cognovimus) sanctissimi fratris et coepiscopi nostri Grati salutaria consilia spernunt atque contemnunt, ut non solum ad comitatum multas et diversas Ecclesiæ non profuturas perferant causas, neque ut fieri solet aut oportet, ut pauperibus aut viduis aut pupillis subveniatur, sed et dignitates seculares et administrationes quibusdam postulent. Hæc itaque pravitas olim non solum murmurationes, sed et scandala excitat. Honestum est autem, ut episcopi intercessionem his præstent, qui iniqua vi opprimuntur aut si vidua affligatur aut pupillus expolietur, si tamen isthæc nomina justam habeant causam aut petitionem. Si ergo vobis, fratres carissimi, placet, decernite, ne episcopi ad comitatum accedant, nisi forte hi, qui religiosi imperatoris litteris vel invitati vel evocati fuerint. Sed quoniam sæpe contingit, ut ad misericordiam Ecclesiæ confugiant, qui injuriam patiuntur, aut qui peccantes in exilio vel insulis damnantur, aut certe quamcunque sententiam excipiunt, subveniendum est his et sine dubitatione petenda indulgentia. Hoc ergo decernite, si vobis placet. Universi dixerunt : Placet et constituatur.

Ce canon, qui est passé en partie dans le *Corpus jur. canonici*[1], défend aux évêques de venir à la cour et d'y présenter des pétitions. Il s'exprime ainsi : « L'évêque Osius dit : notre importunité insupportable est trop répétée, de même que nos demandes sans raison ont fait que nous n'avons plus la faveur et la liberté que nous devrions avoir. Beaucoup d'évêques viennent constamment

(1) C. 28, causa 23, quæst. 8.

à la cour impériale, surtout les évêques africains, qui, comme nous l'apprenons, n'acceptent pas et méprisent les conseils salutaires de notre collègue et frère bien-aimé l'évêque Gratus [1]; si bien que quelques-uns, pour faire obtenir à certaines personnes des honneurs et des avantages temporels, présentent à la cour de nombreuses pétitions sur des sujets très-divers, n'ayant pas trait au bien de l'Église ou à celui des pauvres, des laïques [2], et des veuves. Ces intrigues inconsidérées nous font du tort, sèment des rancunes et font mal parler de nous; il vaudrait mieux qu'un évêque prêtât son appui à celui qui souffre violence de la part d'un autre, à la veuve dont les droits sont méprisés, ou à l'orphelin que l'on veut priver de son bien; dans ces circonstances, il est permis d'intercéder. Et maintenant, frères bien-aimés, si cela vous paraît juste, décidez qu'aucun évêque ne devra paraître à la cour s'il n'y est appelé par écrit par notre religieux empereur [3]. Comme il arrive souvent que des personnes dignes de pitié, ou d'autres condamnées à la déportation, ou à être reléguées dans une île, ou enfin qui ont sur elles un jugement quelconque, se réfugient dans les églises, il ne faut pas refuser de les assister; mais on doit sans retard, sans hésitation, intercéder pour obtenir leur pardon [4]. Si cela vous paraît également juste, donnez votre approbation. Et tous répondirent: Que cela soit aussi décrété. »

CAN. VIII [5].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἡ ἀγχίνοια ὑμῶν κρινάτω, ἵν' ἐπειδὴ ἔδοξε διὰ τὸ μὴ πίπτειν ὑπὸ κατάγνωσίν τινα τῶν ἐπισκόπων ἀφικνούμενον εἰς τὸ στρατόπεδον, εἴ τινες αὐτῶν τοιαύτας ἔχοιεν δεήσεις, οἵων ἐπάνω ἐπεμνή-

(1) Gratus, évêque de Carthage, assistait au concile de Sardique; on voit qu'il ne donna pas de très-bons renseignements sur ses compatriotes.

(2) Le texte latin de Denys, d'Isidore et de la *Prisca* porte ici *pupillis*, au lieu de *laicis*, ce qui est bien plus acceptable. L'ancienne traduction latine laisse voir que le texte grec avait λαϊκοῖς, car le *liutius* qu'elle porte n'est certainement qu'une corruption de *laicis*. Mansi, t. VI, p. 1205. Le texte grec et le texte latin coïncident du reste assez bien pour ce canon.

(3) L'empereur Justinien, par exemple, avait décrété que chaque évêque devait venir, au moins une fois, à la cour. (*Novella* 6, c. 2). Le 7e et le 13e concile de Tolède font une obligation aux évêques de venir à la cour si la vie d'un homme dépend de cette démarche. Cf. Van Espen, l. c. p. 271 sq.

(4) Sur les pétitions de ce genre faites par les évêques, voyez Van Espen, l. c. p. 272.

(5) C'est la première partie du 9e canon, dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

σθημεν, διὰ ἰδίου διακόνου ἀποστέλλοιεν· τοῦτο γὰρ ὑπηρέτου τὸ πρόσωπον οὐκ ἐπίφθονον τυγχάνει, καὶ τὰ παρασχεθησόμενα θᾶττον διακομισθῆναι δυνήσεται. Ἀπεκρίναντο πάντες· Καὶ τοῦτο ὁριζέσθω.

Osius episcopus dixit : Hoc quoque providentia vestra tractare debet, quia decrevistis, ne episcoporum improbitas nitatur (*Isidor porte* notetur, *ce qui vaut mieux*), ut ad comitatum pergant. Quicumque ergo quales superius memoravimus preces habuerint vel acceperint, per diaconum suum mittant, quia persona ministri invidiosa non est, et quæ impetravit celerius poterit referre.

L'évêque Osius proposa une addition à l'ordonnance sur la cour impériale, il dit : « Après avoir décidé qu'un évêque pouvait, sans se rendre coupable [1], intercéder auprès de la cour impériale, pour les personnes dont nous avons parlé (les malheureux), qu'il plaise à votre prudence de décider que (dans ce cas) l'évêque se contentera d'envoyer un diacre à la cour ; car la personne d'un serviteur n'excite pas la jalousie et il peut rapporter plus promptement [2] ce qui a été accordé (par l'empereur). Tous répondirent : Que cela soit décrété. » Ce canon n'a pas été inséré dans le *Corpus jur. can.*

CAN. IX [3].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἀκόλουθον νομίζω εἶναι, ἵνα ἐὰν ἐν οἱᾳδηποτοῦν ἐπαρχίᾳ ἐπίσκοποι πρὸς ἀδελφὸν καὶ συνεπίσκοπον ἑαυτῶν ἀποστέλλοιεν δεήσεις, ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τοῦτ' ἔστι τῇ μητροπόλει, αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον αὐτοῦ καὶ τὰς δεήσεις ἀποστέλλοι, παρέχων αὐτῷ καὶ συστατικάς ἐπιστολὰς, γράφων δηλονότι κατὰ ἀκολουθίαν καὶ πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς καὶ συνεπισκόπους ἡμῶν, εἴ τινες ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ ἐν τοῖς τόποις ἢ ἐν ταῖς πόλεσι διάγοιεν, ἐν αἷς ὁ εὐσεβέστατος βασιλεὺς τὰ δημόσια πράγματα διακυβερνᾷ.

Εἰ δὲ ἔχοι τις τῶν ἐπισκόπων φίλους ἐν τῇ αὐλῇ τοῦ παλατίου καὶ βούλοιτο περὶ τινος ὅπερ πρεπωδέστερον εἴη ἀξιῶσαι, μὴ κωλύοιτο διὰ τοῦ ἑαυτοῦ διακόνου καὶ ἀξιῶσαι καὶ ἐντείλασθαι τούτοις, ὥστε τὴν αὐτῶν ἀγαθὴν βοήθειαν ἀξιοῦντι αὐτῷ παρέχειν.

Οἱ δὲ εἰς Ῥώμην παραγινόμενοι, καθὼς προείρηκα, τῷ ἀγαπητῷ ἀδελφῷ ἡμῶν καὶ συνεπισκόπῳ Ἰουλίῳ τὰς δεήσεις, ἃς ἔχοιεν διδόναι, ὀφείλουσι παρέχειν, ἵνα πρότερος αὐτὸς δοκιμάζῃ, εἰ μή τινες ἐξ αὐτῶν ἀναισχυντοῖεν, καὶ οὕτω τὴν ἑαυτοῦ προστασίαν καὶ φροντίδα παρέχων εἰς τὸ στρατόπεδον αὐτοὺς ἀποστέλλοι. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι ἀπεκρίναντο, ἀρέσκειν αὐτοῖς, καὶ πρεπωδεστάτην εἶναι τὴν συμβουλὴν ταύτην.

---

(1) Le texte de Denys : *Ne episcoporum improbitas nitatur*, ne donne aucun sens acceptable ; c'est *notetur* qu'il faut lire, ainsi que l'a fait Isidore. La *Prisca* porte : *Ne episcoporum importunitas depravetur*.

(2) C'est ainsi que Zonare explique ce passage dans Bevereg. t I, p. 494. De même Fuchs, a. a. O. S. 118 ; Van Espen, l. c. p. 273.

(3) C'est la seconde partie du 9e canon dans Denys, dans Isidore et la *Prisca*.

Et hoc consequens esse videtur, ut de qualibet provincia episcopi ad eum fratrem et coepiscopum nostrum preces mittant, qui in metropoli consistit, ut ille et diaconum ejus et supplicationes destinet, tribuens commendatitias epistolas pari ratione ad fratres et coepiscopos nostros, qui in illo tempore in his regionibus et urbibus morantur, in quibus felix et beatus Augustus rempublicam gubernat.

Si vero habet episcopus amicos in palatio, qui cupit aliquid quod tamen honestum est impetrare, non prohibetur per diaconum suum rogare ac significare his, quos scit benignam intercessionem sibi absenti posse præstare.

X. Qui vero Romam venerint, sicut dictum est, sanctissimo fratri et coepiscopo nostro Romanæ Ecclesiæ preces quas habent tradant, ut et ipse prius examinet, si honestæ et justæ sunt, et præstet diligentiam atque sollicitudinem, ut ad comitatum perferantur. Universi dixerunt, placere sibi et honestum esse consilium.

Alypius episcopus dixit : Si propter pupillos et viduas vel laborantes, qui causas non iniquas habent, susceperint peregrinationis incommoda, habebunt aliquid rationis; nunc vero cum ea postulent præcipue, quæ sine invidia hominum et sine reprehensione esse non possunt, non necesse est eos ire ad comitatum.

Sur la proposition d'Osius, on fit une seconde addition au canon porté au sujet de la cour impériale; elle est ainsi conçue : « Lorsqu'un évêque envoie à son métropolitain [1] une pétition qu'il veut faire parvenir à la cour, le métropolitain doit faire porter par un diacre cette pétition à la cour, et naturellement il doit donner aussi à ce diacre des lettres de recommandation pour les évêques qui se trouvent en ce moment à la cour. »

Ce canon abroge en partie le canon précédent, puisque c'est maintenant le métropolitain qui doit envoyer le diacre à l'empereur; mais auparavant le métropolitain doit se rendre compte de l'affaire, afin qu'il soit orienté sur ce qui se passe dans sa province et qu'il puisse écarter les pétitions faites sans motif suffisant par l'un de ses suffragants à l'empereur, et aussi pour appuyer celles qui sont justes. Zonare, Balsamon et Aristène expliquent d'une autre manière cette partie de notre canon. « Lorsqu'un évêque veut envoyer à l'évêque de la ville où se trouve l'empereur une pétition qu'il désire faire parvenir jusqu'au souverain, il enverra cette pétition au métropolitain de cet évêque

---

(1) Le texte latin ordonne d'une manière formelle que chaque évêque fasse sa demande par l'intermédiaire du métropolitain. Le texte grec n'est pas si précis, mais les scoliastes grecs l'ont cependant interprété dans ce sens; peut-être aussi parce que le 11[e] canon d'Antioche, par une prescription à peu près semblable, avait décidé que tout devait se faire hiérarchiquement par l'intermédiaire du métropolitain.

(2) Κατ' ἀκολουθίαν ἀκολούθως (Cf. Zonare dans Bevereg. t. I, 495, 496).

(d'après Aristène, *à son propre métropolitain*), et ensuite ce métropolitain doit envoyer son propre diacre avec des lettres de recommandation pour l'évêque ou les évêqnes qui sont à la cour. » La différence de ces deux explications vient de ce que les premiers mots du canon πρὸς ἀδελφόν καὶ συνεπίσκοπον ne sont pas entendus dans le même sens. Pour nous, nous entendons par là le métropolitain; nous regardons par conséquent la petite phrase ὁ ἐν τῇ μείζονι τυγχάνων πόλει, τοῦτ' ἔστι τῇ μητροπόλει, comme une explication de συνεπίσκοπος, puis le participe τυγχάνων comme mis à la place de τυγχάνει, et nous faisons commencer la phrase suivante avec αὐτὸς καὶ τὸν διάκονον. Bévéridge a interprété ce canon dans le même sens que nous. Zonare et d'autres commentateurs supposent au contraire que συνεπίσκοπος désigne l'évêque de la résidence temporaire, et alors ils ne regardent pas la petite phrase ὁ ἐν τῇ μείζονι κ. τ. λ. comme une explication de ce qui précède, mais comme le commencement de la phrase suivante, et dans ce sens : « le métropolitain doit, etc. » En suivant cette explication, les mots qui expriment cette pensée : « l'évêque doit s'adresser au métropolitain, » manquent complétement; de même cette phrase supplémentaire : « ce συνεπίσκοπος est l'évêque de la résidence, » manque aussi complétement, et rien dans le commencement du canon ne tient lieu de cette explication, rien ne montre qu'elle est inutile. Nous remarquerons encore que les explications des scoliastes grecs s'éloignent trop du texte latin, tandis que les nôtres s'accordent constamment avec lui [1]; à la fin de cette phrase, il est question de plusieurs συνεπισκόποις qui se trouvent à la cour, et non pas seulement d'un seul évêque qui, d'après Zonare et Balsamon, serait désigné par les premiers mots du canon.

La seconde partie du canon est ainsi conçue : « Lorsqu'un évêque a des amis à la cour, et qu'il veut se servir de l'un d'eux pour faire parvenir une demande juste, il ne lui est pas défendu de les faire solliciter par un diacre et d'obtenir d'eux qu'ils lui prêtent leur appui. »

La troisième partie, qui dans Denys et dans la *Prisca* forme la première partie du 10e canon, tandis que la division adoptée par Isidore est la même que celle du texte grec, contient l'ordon-

(1) La traduction latine dont nous avons parlé plusieurs fois ne peut être ici d'aucun secours, parce qu'elle a subi de graves altérations.

nance suivante : « Les évêques qui viennent à Rome pour présenter leurs prières (à l'empereur) doivent d'abord en donner connaissance à Jules, notre cher frère et collègue dans l'épiscopat, afin qu'il examine si quelques-unes de ces prières ne sont pas inconsidérées, et, dans le cas contraire, pour qu'il les fasse parvenir à la cour en ayant soin de les appuyer et de les faire appuyer.

Ce qui suit dans le texte latin et qui, dans Denys et dans la *Prisca*, forme la seconde moitié du 10e canon, et dans Isidore le 10e tout entier, ne peut cependant être regardé comme un canon proprement dit; ce n'est qu'une réflexion sensée de l'évêque Alypius de Mégaris en Achaïe [1] ; en voici le sens : « Lorsque les évêques supportent les fatigues d'un voyage pour soutenir la cause des orphelins, des veuves et des malheureux qui ont le bon droit de leur côté, ils ont raison d'agir ainsi; mais lorsqu'ils ne s'occupent que de choses qui attirent l'envie et le blâme, il n'est pas nécessaire qu'ils aillent à la cour [2].

CAN. X [3].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο ἀναγκαῖον εἶναι νομίζω, ἵνα μετὰ πάσης ἀκριβείας καὶ ἐπιμελείας ἀξετάζοιτο, ὥστε ἐάν τις πλούσιος ἢ σχολαστικὸς ἀπὸ τῆς ἀγορᾶς ἀξιοῖτο ἐπίσκοπος γίνεσθαι, μὴ πρότερον καθίστασθαι, ἐὰν μὴ καὶ ἀναγνώστου καὶ διακόνου καὶ πρεσβυτέρου ὑπηρεσίαν ἐκτελέσῃ, ἵνα καθ' ἕκαστον βαθμὸν, ἐάνπερ ἄξιος νομισθείη, εἰς τὴν ἀψῖδα τῆς ἐπισκοπῆς κατὰ προκοπὴν διαβῆναι δυνηθείη· ἕξει δὲ ἑκάστου τάγματοσ ὁ βαθμὸς οὐκ ἐλαχίστου δηλονότι χρόνου μῆκος, δἰ οὗ ἡ πίστις αὐτοῦ καὶ ἡ τῶν τρόπων καλοκαγαθία καὶ ἡ στεῤῥότης καὶ ἡ ἐπιείκεια γνώριμος γενέσθαι δυνήσεται· καὶ αὐτὸς, ἄξιος τῆς θείας ἱερωσύνης νομισθεὶς, τῆς μεγίστης ἀπολαῦσαι τιμῆς· οὔτε γὰρ προσῆκόν ἐστιν οὔτε ἡ ἐπιστήμη οὔτε ἡ ἀγαθὴ ἀναστροφὴ ἐπιδέχεται, τολπηρῶς καὶ κούφως ἐπὶ τοῦτο ἰέναι, ὥστε ἢ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον προχείρως καθίστασθαι· οὕτω γὰρ ἂν εἰκότως νεόφυτος νομισθείη, ἐπειδὴ μάλιστα καὶ ὁ μακαριώτατος ἀπόστολος, ὃς καὶ τῶν ἐθνῶν γεγένηται διδάσκαλος, φαίνεται κωλύσας ταθείας γίνεσθαι τὰς καταστάσεις· τοῦ γὰρ μηκίστου χρόνου ἡ δοκιμασία τὴν ἀναστροφὴν καὶ τὸν ἑκάστου τρόπον οὐκ ἀπεικότως ἐκτυποῦν δυνήσεται. Ἅπαντες εἶπον ἀρέσκειν αὐτοῖς καὶ καθάπαξ μὴ δεῖν ἀνατρέπειν ταῦτα.

Osius episcopus dixit : Et hoc necessarium arbitror, ut diligentissime tractetis, si forte aut dives aut scholasticus de foro aut ex administratore episcopus fuerit postulatus, ut non prius ordinetur, nisi ante et lectoris munere et officio diaconi aut presbyteri fuerit perfunctus, et ita per singulos gradus, si dignus fuerit, ascendat ad culmen episcopatus. Potest enim per

(1) Cf. Mansi, t. III, p. 39, 42.
(2) Ce passage manque aussi, par conséquent, dans les scoliastes grecs et dans l'ancienne traduction latine. Dans le *Corpus jur.* il n'y a rien du 9e canon.
(3) Le 13e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

has promotiones, quæ habebant utique prolixum tempus, probari qua fide sit, quave modestia, gravitate et verecundia. Et si dignus fuerit probatus, divino sacerdotio illustretur, quia conveniens non est nec ratio vel disciplina patitur, ut temere et leviter ordinetur aut episcopus aut presbyter aut diaconus, qui neophytus est, maxime cum et magister gentium beatus Apostolus, ne hoc fieret, denuntiasse et prohibuisse videatur; sed hi, quorum per longum tempus examinata sit vita, et merita fuerint comprobata. Universi dixerunt, placere sibi hæc.

Le sens de ce canon est celui-ci : « Lorsqu'un homme riche ou un juriste du forum est demandé pour évêque, il ne doit pas être élevé à cette dignité avant d'avoir rempli les fonctions de lecteur, de diacre et de prêtre ; il doit arriver de degré en degré à l'épiscopat et en prouvant qu'il en est digne. Il est nécessaire qu'il reste assez longtemps dans chacun de ces degrés, pour que l'on puisse être fixé sur sa foi, sur ses mœurs, sur son caractère et sur son talent, et pour qu'il soit honoré de la plus haute dignité après avoir été jugé digne du sacerdoce. Car il n'est ni convenable ni prudent, ni de bonne administration, de procéder d'une manière hardie et légère et d'installer trop facilement un évêque, un prêtre ou un diacre. Il pourrait être comparé à un (néophyte)[1], et on sait que S. Paul, l'apôtre des nations, a fortement insisté pour que l'on ne fît pas de pareils choix. Une épreuve durable fera au contraire connaître avec quelque certitude les habitudes et les mœurs d'un chacun. »

Le synode de Nicée avait fait une prescription à peu près semblable dans son second canon[2]; elles sont entrées l'une et l'autre dans le *Corpus juris can.*, celle de Sardique[3] et celle de Nicée[4]. Il n'y a aucune différence notable entre le texte grec et le texte latin. Van Espen a donné une explication de ce canon au point de vue canonique[5].

CAN. XI[6].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ ὁρίσαι ὀφείλομεν, ἵνα ἐπίσκοπος, ὅταν ἐξ ἑτέρας πόλεως παραγένηται εἰς ἑτέραν πόλιν ἢ ἀπὸ ἑτέρας ἐπαρχίας εἰς

(1) *I Tim.* 3, 6. S. Paul entend ici par néophyte celui qui n'est chrétien que depuis peu de temps, et c'est à ce néophyte qu'un autre canon compare celui qui quitte les affaires du monde pour occuper subitement un siége épiscopal.
(2) Voyez plus haut le 2e canon du concile de Nicée.
(3) C. 10. Dist. 61.
(4) C. 1. Dist. 48.
(5) Van Espen, l. c. p. 275 sq.
(6) Le 14e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

ἑτέραν ἐπαρχίαν, κόμπου χάριν ἐγκωμίοις οἰκείοις ὑπηρετούμενος ἢ θρησκείας καθοσιώσει, καὶ πλείονα χρόνον βούλοιτο διάγειν, καὶ μὴ ὁ τῆς πόλεως ἐκείνης ἐπίσκοπος ἔμπειρος ἢ διδασκαλίας, μὴ καταφρονῇ ἐκείνου καὶ συνεχέστερον ὁμιλῇ, καταισχύνειν καὶ κατευτελίζειν τὸ πρόσωπον τοῦ αὐτόθι ἐπισκόπου σπουδάζων· αὕτη γὰρ ἡ πρόφασις εἴωθε ταράχους ποιεῖν· καὶ ἐκ τῆς τοιαύτης πανουργίας τὴν ἀλλοτρίαν καθέδραν ἑαυτῷ προμνηστεύεσθαι καὶ παρασπᾶσθαι σπουδάζῃ, μὴ διστάζων τὴν αὐτῷ παραδοθεῖσαν ἐκκλησίαν καταλιμπάνειν καὶ εἰς ἑτέραν μεθίστασθαι· ὁριστέον τοίνυν ἐπὶ τούτῳ χρόνον, ἐπειδὴ καὶ τὸ μὴ ὑποδέχεσθαι ἐπίσκοπον τῶν ἀπανθρώπων καὶ σκαιῶν εἶναι νενόμισται. Μέμνησθε δὲ καὶ ἐν τῷ προάγοντι χρόνῳ τοὺς πατέρας ἡμῶν κεκρικέναι, ἵνα εἴτις λαϊκὸς ἐν πόλει διάγων τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας ἐν τρισὶν ἑβδομάσι μὴ συνέρχοιτο, ἀποκινοῖτο τῆς κοινωνίας· εἰ τοίνυν περὶ τῶν λαϊκῶν τοῦτο τεθέσπισται, οὐ χρὴ οὐδὲ πρέπει ἀλλ᾽ οὐδὲ συμφέρει ἐπίσκοπον, εἰ μηδεμίαν βαρυτέραν ἀνάγκην ἔχοι ἢ πρᾶγμα δυσχερὲς, ἐπὶ πλεῖστον ἀπολείπεσθαι τῆς ἑαυτοῦ ἐκκλησίας καὶ λυπεῖν τὸν ἐμπεπιστευμένον αὐτῷ λαόν. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἰρήκασι· Καὶ ταύτην τὴν γνώμην σφόδρα εἶναι πρεπωδεστάτην ὁριζόμεθα.

Osius episcopus dixit : Et hoc quoque statuere debetis, ut episcopus si, ex alia civitate convenerit ad aliam civitatem vel ex provincia sua ad aliam provinciam, et ambitioni magis quam devotioni serviens voluerit in aliena civitate multo tempore residere : forte enim evenit episcopum loci non esse tam instructum neque tam doctum ; is vero, qui advenit, incipiat contemnere eum et frequenter facere sermonem, ut dehonestet et infirmet illius personam, ita ut ex hac occasione non dubitet relinquere assignatam sibi ecclesiam et transeat ad alienam. Definite ergo tempus, quia et non recipi episcopum inhumanum est, et si diutius resideat perniciosum est. Hoc ne fiat, providendum est. Memini autem superiore concilio fratres nostros constituisse, ut si quis laicus in ea in qua commoratur civitate tres dominicos dies, id est per tres septimanas non celebrasset conventum, communione privaretur. Si ergo hæc circa laicos constituta sunt, multo magis episcopum nec licet nec decet, si nulla sit tam gravis necessitas quæ detineat, ut amplius a supra scripto tempore absens sit ab ecclesia sua. Universi dixerunt placere sibi.

Le canon porte l'ordonnance suivante : « Lorsqu'un évêque, par un motif d'orgueil et pour s'attirer de la gloire, plutôt que pour s'adonner à la piété, va d'une ville dans une autre, ou bien de sa province dans une province étrangère, s'il reste longtemps dans cet endroit et si l'évêque de cette ville n'est pas savant, il ne doit cependant pas le mépriser, il ne doit pas non plus prêcher souvent, parce que cela nuirait à l'évêque de la ville et le ferait déprécier; cette manière d'agir ne servirait qu'à troubler la paix et à faire soupçonner [1] qu'il veut s'emparer du siége des autres, et lui-même oublierait l'Église qui lui est confiée pour

(1) C'est ainsi que Balsamon, Zonare et Aristène interprètent ce passage ; Cf. Bevereg. l. c. t. I, p. 498 sq.

pouvoir passer dans une autre. Aussi est-il bon de déterminer le temps (de son séjour dans une ville étrangère), car il serait inhumain et contre la charité de ne pas recevoir du tout un évêque. Souvenez-vous donc que nos pères ont déjà autrefois décidé qu'un laïque doit être excommunié lorsque pendant trois dimanches il manque au service divin dans la ville où il réside. Si donc cette ordonnance a été portée au sujet des laïques, un évêque ne doit pas, à plus forte raison, s'absenter plus longtemps de son Église et abandonner son troupeau à moins que le besoin ou une affaire importante ne l'y oblige. »

Une prescription analogue a été portée, au sujet des évêques, par le 13[e] (*alias* le 14[e]), et au sujet des prêtres et des diacres par le 14[e] (*alias* le 15[e]) canon apostolique. Ce qui est dit des laïques a été décrété par le synode d'Elvire (can. 21[e]) et renouvelé dans le 80[e] canon de Quinisexte, mais en l'étendant cette fois aux diacres, aux prêtres et aux évêques. Quant à l'obligation faite par le canon d'assister au service divin de sa paroisse, voy. Van Espen [1] et aussi son *Jus eccl.*[2].

CAN. XII [3].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Ἐπειδὴ οὐδέν ἐστι παραλειπτέον, καὶ τοῦτο ὁρισθήτω· τινὲς τῶν ἀδελφῶν καὶ συνεπισκόπων ἐν ταῖς πόλεσιν, ἐν αἷς ἐπίσκοποι καθίστανται, δοκοῦσι κεκτῆσθαι σφόδρα ὀλίγα ὑπάρχοντα ἴδια, ἐν ἑτέροις δὲ τόποις κτήσεις μεγάλας, ἐξ ὧν καὶ ἐπικουρεῖν δυνατοί εἰσι τοῖς πένησιν· οὕτως οὖν αὐτοῖς συγχωρητέον εἶναι κρίνω, ἵνα εἰ μέλλοιεν εἰς τὰς ἑαυτῶν παραγίνεσθαι κτήσεις καὶ τὴν συγκομιδὴν τῶν καρπῶν ποιεῖσθαι, τρεῖς κυριακὰς ἡμέρας, τοῦτ' ἔστι τρεῖς ἑβδομάδας ἐν τοῖς ἑαυτῶν κτήμασιν αὐτοὺς διάγειν, καὶ ἐν τῇ ἀγχιστευούσῃ ἐκκλησίᾳ, ἐν ᾗ πρεσβύτερος συνάγοι, ὑπὲρ τοῦ μὴ χωρὶς συνελεύσεως αὐτὸν δοκεῖν εἶναι, συνέρχεσθαι καὶ λειτουργεῖν, καὶ μὴ συνεχέστερον εἰς τὴν πόλιν ἐν ᾗ ἐστιν ἐπίσκοπος παραγίγνοιτο· τοῦτον γὰρ τὸν τρόπον καὶ τὰ οἰκεῖα αὐτοῦ πράγματα παρὰ τὴν αὐτοῦ ἀπουσίαν οὐδεμίαν ὑπομενεῖ ζημίαν, καὶ τὸ τῆς ἀλαζονείας καὶ τοῦ τύφου ἐκκλίνειν δόξει ἔγκλημα. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Ἀρέσκει καὶ αὕτη ἡ διατύπωσις.

Osius episcopus dixit : Quia nihil prætermitti oportet, sunt quidam fratres et episcopi nostri, qui non in ea civitate resident, in qua videntur episcopi esse constituti, vel quod parvam rem illic habeant, alibi autem idonea prædia habere cognoscuntur, vel certe affectione proximorum, quibus indulgeant; hactenus permitti eis oportet, ut accedant ad possessiones suas et disponant vel ordinent fructum laboris sui, ut post tres dominicas, id est post tres hebdomadas, si morari necesse est, in suis potius fundis

(1) L. c. p. 276.
(2) T. I, p. I, tit. 3, c. 10 et 11.
(3) Le 15[e] dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

morentur : aut si est proxima civitas, in qua est presbyter, ne sine ecclesia videatur facere diem dominicum, illuc accedat, ut neque res domesticæ per absentiam ejus detrimentum sustineant, et non frequenter veniendo ad civitatem, in qua episcopus moratur, suspicionem jactantiæ et ambitionis evadat. Universi dixerunt placere sibi.

Sur la proposition d'Osius, le synode adoucit quelque peu, et de la manière suivante, ce qu'il avait décrété dans le 11e canon : « Quelques évêques n'ont que très-peu de biens dans les villes où ils sont placés, tandis qu'ils en ont de considérables dans d'autres villes [1], si bien qu'ils peuvent dans ces dernières villes soutenir les pauvres. Aussi leur est-il permis, afin qu'ils puissent percevoir leurs revenus, de passer trois dimanches, c'est-à-dire trois semaines sur ces biens ; dans ce cas, l'évêque assistera au service divin dans l'église la plus voisine et qui a un prêtre à sa tête ; il devra même y officier, pour qu'il ne soit pas sans participation au service divin ; mais il ne paraîtra que rarement dans la ville où se trouve l'évêque (de ce diocèse). De cette manière, ses affaires ne seront pas en souffrance, puisqu'il pourra les faire lui-même, et d'un autre côté on éloignera tout soupçon d'ambition ou de vaine gloire, » puisqu'on ne le verra pas exercer des fonctions dans la cathédrale d'un autre évêque. Cf. le canon précédent.

CAN. XIII [2].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο πᾶσιν ἀρεσάτω, ἵνα εἴ τις διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἢ καί τις τῶν κληρικῶν ἀκοινώνητος γένηται, καὶ πρὸς ἕτερον ἐπίσκοπον τὸν εἰδότα αὐτὸν καταφύγοι, γινώσκοντα ἀποκεκινῆσθαι αὐτὸν τῆς κοινωνίας παρὰ τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου, μὴ χρῆναι τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀδελφῷ αὐτοῦ ὕβριν ποιοῦντα παρέχειν αὐτῷ κοινωνίαν· εἰ δὲ τολμήσοι τις τοῦτο ποιῆσαι, γινωσκέτω συνελθόντων ἐπισκόπων ἀπολογίᾳ ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθιστάναι. Ἅπαντες οἱ ἐπίσκοποι εἶπον· Αὕτη ἡ κρίσις καὶ τὴν εἰρήνην πάντοτε διαφυλάξει καὶ διατηρήσει τὴν πάντων ὁμόνοιαν.

Osius episcopus dixit : Hoc quoque omnibus placeat, ut sive diaconus sive presbyter sive quis clericorum ab episcopo suo communione fuerit privatus, et ad alterum perrexerit episcopum, et scierit ille ad quem confugit, eum ab episcopo suo fuisse abjectum, non oportet ut ei communionem indulgeat. Quod si fecerit, sciat se convocatis episcopis causas esse dicturum.

---

(1) Le texte latin de Denys s'exprime autrement : « Quelques évêques ne résident pas dans leur ville épiscopale, parce qu'ils n'y possèdent que peu de biens et qu'ils en ont bien plus ailleurs ; ou bien parce qu'ils aiment à rester près de leurs parents. » Isidore et la *Prisca* sont plus en harmonie avec le texte grec. Ils ne lisent pas *resident*, comme le fait Denys, mais bien *possident*.

(2) Le 16e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

Universi dixerunt : Hoc statutum et pacem servabit, et concordiam custodiet.

Ce canon est, à proprement parler, une répétition du 6e canon d'Antioche; et déjà le concile de Nicée avait, pour le fond, porté une semblable ordonnance dans le 5e canon. La traduction de celui de Sardique est : « Un diacre, un prêtre, un clerc quelconque qui a été excommunié par son évêque, ne doit pas être admis à la communion par un autre évêque. Si cet évêque l'admet sciemment, il devra répondre sur ce fait devant le synode.

CAN. XIV [1].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τὸ δὲ πάντοτέ με κινοῦν ἀποσιωπῆσαι οὐκ ὀφείλω. Εἴ τις ἐπίσκοπος ὀξύχολος εὑρίσκοιτο, ὅπερ οὐκ ὀφείλει ἐν τοιούτῳ ἀνδρὶ πολιτεύεσθαι, καὶ ταχέως ἀντικρὺ πρεσβυτέρου ἢ διακόνου κινηθεὶς ἐκβαλεῖν ἐκκλησίας αὐτὸν ἐθελήσοι, προνοητέον ἐστὶ μὴ ἀθρόον τὸν τοιοῦτον κατακρίνεσθαι καὶ τῆς κοινωνίας ἀποστερεῖσθαι. Πάντες εἰρήκασιν· Ὁ ἐκβαλλόμενος ἐχέτω ἐξουσίαν ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας καταφυγεῖν· εἰ δὲ ὁ τῆς μητροπόλεως ἄπεστιν, ἐπὶ τὸν πλησιόχωρον κατατρέχειν καὶ ἀξιοῦν, ἵνα μετὰ ἀκριβείας αὐτοῦ ἐξετάζηται τὸ πρᾶγμα· οὐ χρὴ γὰρ μὴ ὑπέχειν τὰς ἀκοὰς τοῖς ἀξιοῦσι· κἀκεῖνος δὲ ὁ ἐπίσκοπος, ὁ δικαίως ἢ ἀδίκως ἐκβαλὼν τὸν τοιοῦτον, γενναίως φέρειν ὀφείλει, ἵνα ἡ ἐξέτασις τοῦ πράγματος γένηται, καὶ ἢ κυρωθῇ αὐτοῦ ἡ ἀπόφασις ἢ διορθώσεως τύχῃ· πρὶν δὲ ἐπιμελῶς καὶ μετὰ πίστεως ἕκαστα ἐξετασθῇ, ὁ μὴ ἔχων τὴν κοινωνίαν πρὸ τῆς διαγνώσεως τοῦ πράγματος ἑαυτῷ οὐκ ὀφείλει ἐκδικεῖν τὴν κοινωνίαν· ἐὰν δὲ συνεληλυθότες τῶν κληρικῶν τινες κατίδωσι τὴν ὑπεροψίαν καὶ τὴν ἀλαζονείαν αὐτοῦ, ἐπειδὴ οὐ προσῆκόν ἐστιν ὕβριν ἢ μέμψιν ἄδικον ὑπομένειν, πικροτέροις καὶ βαρυτέροις ῥήμασιν ἐπιστρέφειν τὸν τοιοῦτον ὀφείλουσιν, ἵνα τῷ τὰ πρέποντα κελεύοντι ὑπηρετῶνται καὶ ὑπακούωσιν· ὥσπερ γὰρ ὁ ἐπίσκοπος τοῖς ὑπηρέταις εἰλικρινῆ ὀφείλει τὴν ἀγάπην καὶ τὴν διάθεσιν παρέχειν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οἱ ὑποτεταγμένοι ἄδολα τοῖς ἐπισκόποις τὰ τῆς ὑπηρεσίας ἐκτελεῖν ὀφείλουσιν.

Osius episcopus dixit : Quod me adhuc movet, reticere non debeo. Si episcopus quis forte iracundus (quod esse non debet) cito et aspere commoveatur adversus presbyterum sive diaconum suum et exterminare eum de ecclesia voluerit, providendum est, ne innocens damnetur aut perdat communionem. Et ideo habeat potestatem is, qui abjectus est, ut episcopos finitimos interpellet et causa ejus audiatur ac diligentius tractetur, quia non oportet ei negari audientiam roganti. Et ille episcopus, qui aut juste aut injuste eum abjecit, patienter accipiat, ut negotium discutiatur, ut vel probetur sententia ejus a plurimis vel emendetur. Tamen priusquam omnia diligenter et fideliter examinentur, eum, qui fuerit a communione separatus, ante cognitionem nullus alius debet præsumere, ut communioni societ. Hi vero qui conveniunt ad audiendum, si viderint clericorum esse fastidium et superbiam, quia jam non decet, ut episcopus injuriam vel contumeliam patiatur, severioribus eos verbis castigent, ut obediant honesta præcipienti episcopo; quia sicut ille clericis sincerum debet exhibere amorem caritatis,

(1) Le 17e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.

ita quoque vicissim ministri infucata debent episcopo suo exhibere obsequia.

Osius fit cette proposition : « Lorsqu'un évêque se fâche facilement, ce qui ne devrait cependant pas arriver avec son caractère, s'il s'irrite contre un prêtre ou contre un diacre et qu'il veuille l'exclure de l'Église, il faut avoir soin que l'accusé ne soit pas trop vite [1] condamné et excommunié. » Tous répondirent : « Le condamné doit avoir le droit de se réfugier auprès du métropolitain [2]; si celui-ci est absent, il doit aller trouver l'évêque le plus voisin [3] et demander que sa cause soit entendue, car on ne doit pas refuser d'écouter un suppliant. Tout évêque qui, à tort ou à raison, a porté une sentence d'excommunication, ne doit pas trouver mauvais que cette cause soit examinée et que son jugement soit infirmé ou confirmé. Avant que l'enquête ne soit terminée et que le jugement ne soit rendu, l'accusé ne doit pas demander à être admis à la communion. Si quelques clercs de ceux qui se sont rendus [4] (pour le procès) remarquent dans l'accusé de l'orgueil et de la fierté, ils doivent, avec des paroles sévères et graves, le remettre dans le droit sentier; car un évêque ne doit pas souffrir l'orgueil et d'injustes critiques, et il est nécessaire que les ordres justes qu'il donne soient observés. En effet, de même qu'un évêque doit montrer de l'amour et de la bonté pour ses subordonnés, de même les subordonnés de l'évêque doivent fidèlement remplir vis-à-vis de lui les devoirs de l'obéissance. »

Le 5e canon de Nicée et le 20e du synode d'Antioche, tenu en 341, renferment des prescriptions analogues. Le canon de Sardique a été inséré dans le *Corpus juris can.* [5].

Dans les trois textes latins des canons de Sardique, vient maintenant un canon qui est particulier aux Latins, il a dans les collections latines le n° 18.

---

(1) Au lieu de ἀθρόον, c'est peut-être ἀθῷον, innocent, qu'il faut lire; le texte latin porte aussi *innocens*, de même que l'ancienne traduction latine.

(2) Le texte latin porte au lieu de « métropolitain » : *episcopos finitimos*, parce que autrefois l'institution des métropolitains n'était pas aussi répandue et aussi connue en Occident qu'en Orient. Cf. Ballerini, ed. *Opp.* S. Leonis, t. III, p. xxxii.

(3) Zonare entend par là le métropolitain le plus voisin, et il fait remarquer que ce canon n'est pas passé en pratique. Bevereg. t. I, p. 503.

(4) Zonare (l. c.) explique ainsi ce passage : « Si quelques clercs, appartenant au même diocèse que l'accusé, remarquent qu'il est orgueilleux, ils doivent *per correptionem fraternam,* l'avertir de ce défaut.»

(5) C. 4, causa 11, quæst. 3.

CAN. XVIII (*des Latins*).

Januarius episcopus dixit : Illud quoque statuat sanctitas vestra, ut nulli episcopo liceat alterius episcopi civitatis ministrum ecclesiasticum sollicitare et in suis parochiis ordinare. Universi dixerunt : Placet, quia ex his contentionibus solet nasci discordia, et ideo prohibet omnium sententia, ne quis hoc facere audeat.

Nous voyons par les signatures du synode que Janvier, qui proposa cette ordonnance, était évêque de Bénévent en Campanie; en voici le sens : « Il n'est pas permis à un évêque de gagner le ministre d'un autre évêque et de l'ordonner ensuite pour sa paroisse. » Le texte grec n'a pas ce canon; il paraît bien cependant qu'il se trouvait autrefois dans les exemplaires grecs, car il a été inséré dans l'ancienne traduction latine [1].

Le concile de Nicée avait fait, dans son 16e canon, une ordonnance analogue, et le canon suivant, qui se trouve dans le texte latin comme dans le texte grec, traite la même matière. Aussi dans le *Corpus juris can.* [2], ces deux canons, les 18e et 19e du texte latin, ont-ils été réunis en un seul.

CAN. XV [3].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Καὶ τοῦτο δὲ πάντες ὁρίσωμεν, ἵνα εἴ τις ἐπίσκοπος ἐξ ἑτέρας παροικίας βουληθῇ ἀλλότριον ὑπηρέτην χωρὶς τῆς συγκαταθέσεως τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου εἴς τινα βαθμὸν καταστῆσαι, ἄκυρος καὶ ἀβέβαιος ἡ κατάστασις ἡ τοιαύτη νομίζοιτο· εἴ τινες δ' ἂν τοῦτο ἑαυτοῖς ἐπιτρέψειαν, παρὰ τῶν ἀδελφῶν καὶ συνεπισκόπων ἡμῶν καὶ ὑπομιμνήσκεσθαι καὶ διορθοῦσθαι ὀφείλουσιν. Ἅπαντες εἰρήκασι· Καὶ οὗτος ὁ ὅρος στήτω ἀσάλευτος.

Osius episcopus dixit : Et hoc universi constituimus, ut quicumque ex alia parochia voluerit alienum ministrum sine consensu episcopi ipsius et sine voluntate ordinare, non sit rata ordinatio ejus. Quicumque autem hoc usurpaverit, a fratribus et coepiscopis nostris et admoneri debet et corrigi.

Sur la proposition d'Osius, le synode émet l'ordonnance suivante : « Si un évêque veut ordonner à un degré quelconque (de la cléricature) le ministre d'un autre évêque sans l'assentiment de cet évêque, cette ordination sera invalide. Si quelques évêques ont pris cette liberté, ils doivent être avertis et instruits par nos frères et nos collègues dans l'épiscopat. »

Dans sa *Bibliothèque des Conciles* [4], Fuchs prétend avoir

(1) Mansi, t. VI, p. 1207. Cf. aussi Ballerin. edit. *Opp.* S. Leonis, t. III, p. xxxi, n. III.
(2) C. 1. Dist. 61.
(3) Le 19e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.
(4) *Bibliotek der Kirchenversammlungen.* Thl. II, S. 123. Note 125.

trouvé une différence entre ce canon et le canon précédent; d'après lui, le canon latin suppose le cas d'un évêque qui, sans mission aucune, donne l'un des ordres majeurs à un clerc étranger, dans la pensée de le garder pour son diocèse; tandis que le canon 15e (ou 19e) suppose que l'ordination a lieu dans les mêmes conditions, mais sans que l'évêque ait la pensée de garder le nouvel ordonné pour son diocèse. Van Espen est d'un autre sentiment; il dit que les deux canons parlent évidemment du même cas, et que les Grecs avaient voulu pour ce motif n'en accepter qu'un seul [1]. Les deux canons, tels que nous les avons, n'accusent pas explicitement la différence signalée par Fuchs, cependant on peut démontrer assez facilement qu'elle y est contenue.

Van Espen ajoute (l. c.) : Dans les deux canons, il est question d'un degré supérieur accordé à quelqu'un qui est déjà clerc, mais ils ne défendent pas de conférer les ordres à un laïque étranger. Aussi dans le concile de Carthage, tenu en 348, Gratus évêque de Carthage étendit-il aux laïques (can. 5) les dispositions decrétées par le synode de Sardique[2], et cette interprétation est ensuite devenue générale, comme nous l'apprenons par le 54e canon africain.

CAN. XVI [3].

Ἀέτιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οὐκ ἀγνοεῖτε ὁποία καὶ πηλίκη τυγχάνει ἡ τῶν Θεσσαλονικέων μητρόπολις· πολλάκις τοιγαροῦν εἰς αὐτὴν ἀπὸ ἑτέρων ἐπαρχιῶν πρεσβύτεροι καὶ διάκονοι παραγίνονται, καὶ οὐκ ἀρκούμενοι βραχέος διαγωγῇ χρόνου ἐναπομένουσι καὶ ἅπαντα τὸν χρόνον αὐτόθι ποιοῦντες διατελοῦσιν, ἢ μόλις μετὰ πλεῖστον χρόνον εἰς τὰς ἑαυτῶν ἐπανιέναι ἐκκλησίας ἀναγκάζονται· περὶ τούτων οὖν ὁριστέον. Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οὗτοι οἱ ὅροι, οἱ καὶ ἐπὶ τῶν ἐπισκόπων ὡρισμένοι, φυλαττέσθωσαν καὶ ἐπὶ τούτων τῶν προσώπων.

Aetius episcopus dixit : Non ignoratis, quanta et qualis sit Thessalonicensium civitas ; sæpe ad eam veniunt ex aliis regionibus presbyteri et diaconi, et non sunt contenti brevi tempore morari, sed aut resident ibi aut certe vix post longa spatia ad sua redire coguntur. Universi dixerunt : Ea tempora, quæ constituta sunt circa episcopos, et circa has personas observari debent.

Aétius, évêque de Thessalonique, fit connaître au synode que des prêtres étrangers et des diacres venaient très-souvent dans sa ville épiscopale et y séjournaient indéfiniment; et le synode

(1) Van Espen, *Commentarius in canones et decreta*, etc. p. 278, ed. Colon. 1755 fol.
(2) Hard. *Collect. Concil.* t. I, p. 686. Mansi, t. III, p. 147.
(3) Le 20e dans Denys, dans Isidore et la *Prisca*.

décida, sur la proposition d'Osius, que ce qui avait été décrété par rapport aux évêques dans le 11[e] canon, c'est-à-dire qu'ils ne devaient pas rester plus de trois semaines hors de leurs diocèses, serait aussi applicable à ces personnes.

CAN. XVII [1].

Ὑπερβάλλοντος καὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ὀλυμπίου καὶ τοῦτο ἤρεσεν, ἵνα εἴ τις ἐπίσκοπος βίαν ὑπομείνας ἀδίκως ἐκβληθῇ ἢ διὰ τὴν ἐπιστήμην ἢ διὰ τὴν ὁμολογίαν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας ἢ διὰ τὴν τῆς ἀληθείας ἐκδικίαν, καὶ φεύγων τὸν κίνδυνον, ἀθῶος καὶ καθωσιωμένος ὤν, εἰς ἑτέραν ἔλθοι πόλιν, μὴ κωλυέσθω ἐκεῖ ἐπὶ τοσούτων διάγειν, ἕως ἂν ἐπανέλθῃ ἢ τῆς ὕβρεως τῆς γεγεννημένης αὐτῷ ἀπαλλαγὴν εὑρέσθαι δυνηθῇ· σκληρὸν γὰρ καὶ βαρύτατον, ἐλασίαν ἄδικον ὑπομεμενηκότα μὴ ὑποδέχεσθαι ὑφ' ἡμῶν· πλείστῃ γὰρ καλοκαγαθίᾳ καὶ φιλοφρονήσει ὀφείλει παραδέχεσθαι ὁ τοιοῦτος. Πάντες εἰρήκασιν· Ἤρεσε καὶ τοῦτο.

Osius episcopus dixit : Suggerente fratre et coepiscopo nostro Olympio etiam hoc placuit, ut si aliquis vim perpessus est et inique expulsus pro disciplina et catholica confessione vel pro defensione veritatis, effugiens pericula, innocens et devotus ad aliam venerit civitatem, non prohibeatur immorari, quamdiu aut redire possit aut injuria ejus remedium acceperit; quia durum est, eum qui persecutionem patitur non recipi; etiam et larga benevolentia et humanitas ei est exhibenda. Omnis synodus dixit : Universa, quæ constituta sunt, catholica Ecclesia in universo orbe diffusa custodiet.

Et subscripserunt qui convenerant episcopi omnes diversarum provinciarum sic : Ego N. episcopus civitatis N. et provinciæ N. ita credo sicut supra scriptum est.

Olympius, évêque d'Aénus dans la Thrace, fit aussi une proposition qui fut acceptée : « Lorsqu'un évêque a été injustement chassé à cause de sa science, ou de sa foi catholique, ou pour avoir soutenu la vérité, si, après avoir bravé le danger, il est injustement sacrifié et s'il vient dans une autre ville, on ne doit pas l'empêcher d'y séjourner jusqu'à ce qu'il revienne chez lui ou jusqu'à ce qu'il n'ait plus à craindre les mauvais traitements dont on le menace. »

CAN. XVIII [2].

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπεν· Οἶδας, ἀδελφὲ Ἀέτιε, ὡς τὸ τηνικαῦτά ποτε κατασταθέντος σου ἐπισκόπου ἡ εἰρήνη λοιπὸν ἐβράβευσεν· ἵνα μή τινα λείψανα διχονοίας περὶ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἐναπομείνῃ, ἔδοξε καὶ τοὺς παρὰ Μουσαίου κατασταθέντας καὶ τοὺς παρὰ Εὐτυχιανοῦ, ἐπειδὴ αὐτῶν οὐδεμία αἰτία εὑρίσκοιτο, πάντας ὑποδεχθῆναι.

Gaudentius, évêque de Naissus en Dacie, avait déjà proposé le

(1) Le 21[e] dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.
(2) Ne se trouve pas en latin.

4[e] canon, nous voyons maintenant qu'il propose le canon qui suit :

L'évêque Gaudentius dit : Tu sais, ô mon frère Aétius (évêque de Thessalonique, cf. can. 16[e]), que depuis que tu es évêque, la paix a régné (dans ton diocèse). Afin qu'il ne reste aucune cause de discorde entre les clercs, il me paraît raisonnable que l'on accepte tous ceux qui ont été ordonnés par Muséus et Eutychianus, car eux ne sont coupables d'aucune faute.

A ce canon se rattache le canon suivant.

CAN. XIX [1].

Ὅσιος ἐπίσκοπος εἶπε· Τῆς ἐμῆς μετριότητος ἡ ἀπόφασίς ἐστιν αὕτη· ἐπειδὴ ἥσυχοι καὶ ὑπομονητικοὶ ὀφείλομεν εἶναι, καὶ διαρκῆ τὸν πρὸς πάντας ἔχειν οἶκτον, ἅπαξ τοὺς εἰς κλῆρον ἐκκλησιαστικὸν προαχθέντας ὑπό τινων ἀδελφῶν ἡμῶν, ἐὰν μὴ βούλοιντο ἐπανέρχεσθαι εἰς ἃς κατωνομάσθησαν ἐκκλησίας, τοῦ λοιποῦ μὴ ὑποδέχεσθαι, Εὐτυχιανὸν δὲ μήτε ἐπισκόπου ἑαυτῷ διεκδικεῖν ὄνομα, ἀλλ' οὐδὲ Μουσαῖον ὡς ἐπίσκοπον νομίζεσθαι· εἰ δὲ λαϊκὴν κοινωνίαν ἀπαιτοῖεν, μὴ χρῆναι αὐτοῖς ἀρνεῖσθαι. Πάντες εἶπον· Ἀρέσκει.

L'évêque Osius dit : Mon humble avis est que nous devons être calmes, patients et miséricordieux vis à vis de tous, je crois cependant que ceux qui ont été élevés à l'état ecclésiastique par quelques-uns de nos frères et qui ne veulent pas revenir dans les églises confiées à leur soin, ne doivent plus être reçus désormais. Quant à Eutychianus, il ne doit pas prendre le titre d'évêque, auquel il n'a pas plus de droit que Muséus. S'ils demandent à être admis à la communion laïque, elle doit leur être accordée. Tous répondirent : On doit la leur donner.

Nous voyons, par ces canons, que des désordres et des coteries avaient agité l'Église de Thessalonique avant l'élévation d'Aétius sur le siége épiscopal de cette ville. Eutychianus et Muséus se posèrent comme prétendants au siège épiscopal et ordonnèrent même des clercs. Aétius l'emporta cependant sur ces deux rivaux; il fut nommé évêque de Thessalonique et la paix remplaça tous ces désordres. Le 18[e] canon montre qu'Aétius excommunia les deux prétendants ainsi que les clercs qu'ils avaient ordonnés. Gaudentius demanda au synode de Sardique d'admettre les clercs ordonnés par Muséus et Eutychianus, dans le cas où l'on n'aurait aucune faute particulière à leur reprocher. Il est assez difficile de déterminer en quoi consistait cette admission (ὑποδεχθῆναι), parce que nous n'avons aucune autre donnée sur ces troubles de l'Église de Thessalonique [2]. Nous ignorons même si Muséus et

(1) Ne se trouve pas en latin.
(2) Dans la lettre synodale des eusébiens à Philippopolis (Hilar.

Eutychianus étaient réellement évêques ou s'ils ne l'étaient pas. S'ils l'étaient, Gaudentius a dû probablement demander que ceux qu'ils avaient ordonnés fussent réintégrés dans leurs fonctions ecclésiastiques [1]; s'ils ne l'étaient pas, et c'est ce que les scoliastes grecs prétendent [2], il a dû se borner à demander pour eux la communion laïque : dans ce cas en effet, leur ordination n'avait été ni valide ni licite. On pouvait tout au plus émettre le désir qu'ils fussent plus tard ordonnés validement.

Il n'est pas certain que le synode ait accédé à la demande de Gaudentius; on peut cependant le présumer, parce que le 18ᵉ canon est joint au 19ᵉ, et qu'à la fin du 19ᵉ canon se trouve le *placet* du synode. Mais la question est aussi de savoir de quelle manière sont unis le 18ᵉ et le 19ᵉ canon. Il est évident que la seconde partie du 19ᵉ canon se rattache au 18ᵉ, puisque Osius, après la proposition de Gaudentius, demande à son tour que Muséus et Eutychianus ne soient admis qu'à la communion laïque. Cette connexion évidente permet de penser qu'Osius accéda à la proposition de Gaudentius, et qu'il se contenta d'exclure des rangs du clergé les deux chefs des schismatiques; il aurait, dans ce cas, imité ce qu'on avait fait à Nicée à l'égard des mélétiens. Quant aux autres clercs qui composaient le parti, ils devaient se soumettre à leur évêque légitime et garder leurs dignités s'ils consentaient à se rendre dans les églises pour lesquelles ils avaient été ordonnés. Notre sentiment serait donc que la première partie du 19ᵉ canon se rapporte aussi à l'affaire dont parle le 18ᵉ, tandis que Tillemont [3] et, après lui dom Ceillier [4] pensent que la première partie du 19ᵉ canon se rapporte au 16ᵉ canon et non au 18ᵉ.

On s'explique que ces deux canons n'aient pas été traduits en latin, puisqu'ils ne regardaient que l'Église de Thessalonique [5].

Fragm. III, p. 1317, n. 20), il est question d'un différend survenu entre Protogénès de Sardique et un évêque de Thessalonique. Le nom de ce dernier est mal indiqué, il est probable cependant qu'on a écrit *Aetio*. Le texte est du reste si corrompu qu'il n'est pas possible de savoir lequel des deux avait fait des reproches à l'autre. Voyez dans l'édition de S. Hilaire les notes des bénédictins de Saint-Maur sur ce passage.

(1) C'est l'explication adoptée par Herbst, *Tübinger Quartalschrift*, 1825, S. 34.

(2) Bevereg. t. I, p. 505, t. II, *Annot.* p. 201.

(3) Tillemont, *Mémoires*, etc., t. VIII, p. 49, dans la dissertation sur S. Athanase, art. 52.

(4) *Histoire générale*, etc., t. IV, p. 691.

(5) Cf. *Tübing. Quartalsch.* 1825, S. 34.

CAN. XX[1].

Γαυδέντιος ἐπίσκοπος εἶπε· Ταῦτα σωτηριωδῶς καὶ ἀκολούθως ὁρισθέντα καὶ πρεπόντως τῇ ἐπιτιμίᾳ ἡμῶν τῶν ἱερέων καὶ θεῷ ἀρέσαντα καὶ ἀνθρώποις, τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἰσχὺν ἑαυτῶν κατασχεῖν οὐ δυνήσονται, ἐὰν μὴ καὶ φόβος ταῖς ἐξενεχθείσαις ἀποφάσεσιν ἀκολουθήσῃ· ἴσμεν γὰρ καὶ αὐτοὶ, πλεονάκις διὰ τὴν ὀλίγων ἀναισχυντίαν τὸ θεῖον καὶ σεβασμιώτατον ὄνομα τῆς ἱερωσύνης εἰς κατάγνωσιν ἐληλυθέναι· εἰ τοίνυν τις παρὰ τὰ πᾶσι δόξαντα τολμήσοι, σπουδάζων τύφῳ μᾶλλον καὶ ἀλαζονείᾳ ἢ τῷ θεῷ ἀρέσαι, ἕτερόν τι διαπράξασθαι, ἤδη γιγνωσκέτω ἐγκλήματι ἀπολογίας ἑαυτὸν ὑπεύθυνον καθιστᾶν, καὶ τὴν τιμὴν καὶ τὸ ἀξίωμα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλλειν. Ἅπαντες ἀπεκρίναντο· Πρέπει καὶ ἀρέσκει ἡμῖν ἡ τοιαύτη γνώμη.

Καὶ τοῦτο δὲ ἐκεῖθεν μάλιστα γνώριμον γενήσεται καὶ πληρωθήσεται, ἐὰν ἕκαστος ἡμῶν τῶν ἐν ταῖς παρόδοις ἤτοι καναλίῳ καθεστώτων ἐπισκόπων, θεασάμενος ἐπίσκοπον, ἐπιζητοίη τὴν αἰτίαν τῆς παρόδου καὶ ποῦ τὴν πορείαν ποιεῖται· καὶ ἐὰν μὲν εὕρῃ αὐτὸν ἐπὶ τὸ στρατόπεδον ἀπιόντα, ἐπιζητήσει τὰς αἱρέσεις τὰς ἐπάνω προκειμένας· κἂν κεκλημένος ἀφικνῆται, ἀπιόντι αὐτῷ μηδὲν ἐμπόδιον γίγνοιτο· εἰ δὲ ἐπιδείξεως χάριν, καθὼς προείρηται τῇ ὑμετέρᾳ ἀγάπῃ, ἢ διά τινων ἀξιώσεις σπουδάζοι ἐπὶ τὸ στρατόπεδον, μήτε τοῖς γράμμασιν αὐτοῦ ὑπογράφειν μήτε κοινωνεῖν τῷ τοιούτῳ. Ἅπαντες εἶπον· Ὁριζέσθω καὶ τοῦτο.

Gaudentius episcopus dixit : Ea quæ salubriter providistis convenientia et æstimationi omnium et Deo placitura et hominibus, tenere hactenus firmitatem possunt, si metus huic sententiæ conjungatur. Scimus enim et ipsi sæpissime propter paucorum impudentiam religiosum sacerdotale nomen fuisse reprehensum. Si igitur aliquis contra omnium sententiam nisus voluerit ambitioni magis placere quam Deo, is debet scire, causis redditis honorem dignitatemque se amissurum : quod ita demum compleri poterit, si unusquisque nostrum, qui in canali constitutus est, cum progredientem episcopum viderit, inquirat transitum ejus, causas videat, quo tendat agnoscat, et si quidem eum invenerit ire ad comitatum, requirat et illud, quod superius comprehensum est, ne forte invitatus sit, ut ei facultas eundi permittatur. Si vero, ut superius memoravit sanctitas vestra, propter desideria et ambitiones ad comitatum pergat, neque in litteris ejus subscribatur, neque in communionem recipiatur. Si vobis placet, omnium sententia confirmari debet. Universi dixerunt, honestum esse et placere sibi hanc constitutionem.

Sur la proposition du même Gaudentius, le synode émit le décret suivant : « Si, par des motifs d'orgueil ou de vaine gloire, plutôt que pour plaire à Dieu, un évêque ose agir contrairement à ce qui a été décrété par tous, il devra donner des explications sur sa conduite et perdre sa dignité épiscopale [2]. Pour faire connaître et pour assurer l'exécution[3] du décret que nous venons de

(1) Le 11e dans Denys, dans Isidore et dans la *Prisca*.
(2) Dans Bevereg. t. I, p. 507. C'est ici que finit le canon 20e et que le 21e commence.
(3) Les scoliastes grecs expliquent ces mots d'une manière un peu différente, mais le sens principal reste cependant le même.

porter, il faut que ceux d'entre nous qui demeurent à proximité d'une voie publique [1] et qui voient un évêque en voyage, lui demandent le but et le motif de ce voyage. S'il se rend à la cour impériale, il faut l'interroger d'après ce qui a été dit au canon 7e. Si l'empereur l'a invité à venir, il ne faut, en aucune manière, l'empêcher d'y aller. S'il y va poussé par les motifs frivoles dont vous parliez, ou pour y présenter de certaines pétitions, il faut refuser de signer ses lettres et de communiquer avec lui. »

Comme nous l'avons déjà dit, le texte latin de ce canon se trouve à une tout autre place que le texte grec; il vient après les canons (7-9) qui défendent aux évêques de venir par plaisir à la cour. Il est en effet facile de constater que c'est à ces canons qu'il se rattache.

Enfin le texte latin fait suivre ce dernier canon d'un 12e paragraphe explicatif qui ne se trouve pas dans le texte grec.

CAN. XII (*des textes latins*).

Osius episcopus dixit : Sed et moderatio necessaria est, dilectissimi fratres, ne adhuc aliqui nescientes, quid decretum sit in synodo, subito veniant ad civitates eas, quæ in canali sunt. Debet ergo episcopus civitatis ipsius admonere eum et instruere, ut ex eo loco diaconum suum mittat; admonitus ipse tamen redeat in parœciam suam.

Selon la juste remarque de Van Espen, ce XIIe paragraphe n'aura probablement pas été inséré dans le texte grec parce qu'il ne contient qu'une proposition d'Osius sans l'approbation du synode à cette proposition. Et dans tous les cas, le décret que demandait Osius ne pouvait avoir force de loi que pendant peu de temps et jusqu'à ce que les conciles de Sardique fussent universellement connus.

§ 65.

ORDONNANCE SUR LA CÉLÉBRATION DE LA FÊTE DE PAQUES.

La préface des lettres pascales de S. Athanase [2] montre que le concile de Sardique s'occupa aussi de la question de la Pâque; il y est dit à l'année 343 : « A Sardique, on parvint à s'entendre au sujet de la fête de Pâques. On décida que pendant cinquante ans

(1) Sur κανάλιος, c'est-à-dire *via publica*, cf. Suicer, *Thesaur.* s. h. v.
(2) Voyez plus haut, § 45.

les Romains et les Alexandrins annonceraient partout, selon l'usage, le jour de la fête de Pâques[1]. »

La différence qui existait entre le comput alexandrin et le comput romain n'avait pas été définitivement tranchée par le concile de Nicée; il se contenta de décider que la Pâque serait toujours célébrée après l'équinoxe du printemps; mais les Romains plaçaient cet équinoxe au 18 mars, tandis que les Alexandrins le plaçaient au 21 du même mois, et le concile de Nicée n'avait rien décidé sur cette différence de calcul. Il avait toutefois réglé la question au point de vue pratique, en décidant que l'évêque d'Alexandrie établirait le comput et que le pape le ferait connaître par une publication générale; théoriquement parlant, la question avait été réservée, et il fut bientôt nécessaire d'essayer, une fois de plus, de la résoudre.

D'après la préface des lettres festivales, le concile de Sardique parvint à établir l'accord sur ce point; ce ne fut cependant pas un accord basé sur les principes, mais simplement un *modus vivendi* adopté de part et d'autre; on ne choisit pas un nouveau cycle, on se borna probablement, en se faisant de part et d'autre des concessions, à s'entendre sur le jour précis de la célébration pour les cinquante années qui devaient suivre. Nous voyons en effet qu'en 346 la Pâque aurait dû, d'après le calcul des Alexandrins, tomber le 27 phaménoth, c'est-à-dire le 23 mars; mais Athanase dit dans sa 18e lettre : « Le saint synode s'était occupé de cette affaire, et il avait été résolu d'un commun accord que la Pâque serait célébrée huit jours plus tard, le 4 pharmuthi, c'est-à-dire le 30 mars, à l'époque fixée par le comput romain[2]. »

En 349, il y eut encore une différence entre les calculs des Romains et ceux des Alexandrins. D'après les Alexandrins, Pâque devait tomber le 28 pharmuthi, c'est-à-dire le 23 avril. Mais les Romains, ainsi que la préface des lettres festivales le raconte, firent remarquer que, d'après une tradition de leur Eglise, tradition qui remontait à S. Pierre, il leur était défendu de célébrer la Pâque après le 26 pharmuthi, c'est-à-dire le 21 avril, et les Alexandrins consentirent, dans un but de paix, à célébrer la

(1) Larsow, *die Festbriefe des hl. Athanasius* (Lettres festivales de S. Athanase). S. 31.
(2) Larsow, S. 141, et S. 50. Nr XVIII.

Pâque avec les Romains le 30 phaménoth, c'est-à-dire le 26 mars[1]. Plus tard, l'harmonie fut de nouveau rompue, et en 350, 360 et 368, les Romains et les Alexandrins se trouvaient en désaccord, ce qui prouve que l'on n'observa pas la trêve de cinquante ans établie par le concile de Sardique[2].

§ 66.

DOCUMENTS DU SYNODE DE SARDIQUE.

Nous possédons encore trois autres documents importants du concile de Sardique ; le premier et le principal de ces documents est la lettre encyclique du synode à tous les évêques de la chrétienté, elle nous a été conservée en grec par S. Athanase et en latin par S. Hilaire de Poitiers[3]. Cette circonstance fait présumer qu'elle a été rédigée dans les deux langues par le concile lui-même[4], car elle était destinée à l'Eglise d'Orient comme à l'Eglise d'Occident et le concile se composait d'un nombre à peu près égal d'évêques orientaux et d'évêques occidentaux.

Voici, sinon le mot à mot exact, du moins le sens un peu abrégé de cette lettre synodale. « Les pieux empereurs ont convoqué le synode de Sardique pour trois motifs, et les évêques orientaux (les eusébiens) se sont rendus à ce synode pour montrer leur obéissance aux ordres des empereurs, et pour y prouver les accusations qu'ils avaient auparavant portées contre Athanase et contre Marcel. Mais lorsqu'ils ont appris que ces deux évêques étaient présents au synode, de même qu'Asclépas évêque de Gasa, ils n'ont plus osé s'engager dans une enquête, quelques pressantes sollicitations que l'on ait faites pour les y amener. Ce qui les effrayait encore plus, c'est que plusieurs

(1) Larsow, a. a. O. S. 33 et 50. Nr XXI.

(2) En 350, les Alexandrins avaient leur fête de Pâques le 8 avril, les Romains le 15; en 360, les Alexandrins le 23 avril, les Romains le 19 mars; en 368, les Alexandrins le 20 avril, les Romains le 23 mars. Voyez Ideler, Bd. II, S. 251, et les tables du professeur Galle dans Larsow, S. 47. Nous avons raconté plus haut, § 37, la suite des discussions sur la célébration de la fête de Pâques.

(3) Athanas. *Apolog. c. Arian.* c. 44 sqq. Hilar. *Fragm.* t. II, p. 1283 sqq. Mansi, t. III, p. 57 sqq. et p. 69 sqq. Hard. t. I, p. 662. Théodor. *Hist. eccl.* t. II, p. 8.

(4) Voyez les notes marginales dans Mansi, t. III, p. 58, et Baller. *Opp.* S. Leonis, t. III, p. xxxi, II. L'ancienne traduction latine faite d'après un texte grec et qui a été trouvée à Vérone par Maffei et éditée par les Ballérini et par Mansi, diffère du texte latin original. Cf. le texte original, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut.

évêques et plusieurs prêtres maltraités par eux étaient venus en personne pour les accuser, ou s'étaient servis pour le faire de leurs connaissances ou de leurs amis; ils voulaient même montrer les chaînes qu'ils avaient portées. Leur fureur (celle des eusébiens persécuteurs) avait été en effet si loin que plusieurs évêques, entre autres Théodule (probablement l'évêque de Trajanopolis), n'avaient pu échapper à la mort que par la fuite. Des députés de plusieurs paroisses s'étaient aussi rendus à Sardique pour faire connaître au synode les actes de violence qui avaient été commis chez eux, lorsqu'on avait chassé les évêques orthodoxes et installé des évêques et des prêtres suspects d'arianisme. Dans ces circonstances, les Orientaux, laissant voir eux-mêmes que leur cause était insoutenable, avaient quitté Sardique; mais, malgré leur départ, le synode avait examiné toute cette affaire avec le plus grand soin, et les actes avaient prouvé que les Orientaux n'étaient que d'adroits calomniateurs et de faux témoins: car on avait vu par ces actes qu'Arsène vivait encore, qu'aucun calice n'avait été brisé et que les procès-verbaux de l'enquête dans la Maréotide avaient été rédigés d'une manière très-partiale. Les accusations portées contre l'orthodoxie de Marcel n'avaient pas été prouvées, et Asclépas avait démontré son innocence précisément par les actes d'accusation de ses adversaires. Mais, en revanche, il avait été prouvé que les eusébiens avaient réinstallé sur leurs siéges épiscopaux des évêques justement déposés à cause de leurs opinions ariennes; ils les avaient même élevés à des dignités plus considérables. Les principaux chefs de ce parti étaient Théodore d'Héraclée, Narcisse de Néronias, Stéphen d'Antioche, Georges de Laodicée, Acace de Césarée, Ménophante d'Éphèse, Ursace de Singidunum et Valens de Mursie, qui, en se rendant à Sardique, avaient déjà tenu des conciliabules particuliers et avaient empêché les autres Orientaux de se réunir au synode, ainsi que l'ont attesté Macaire et Astérius qui ont fait route avec eux. Il a été prouvé, après leur départ de Sardique, qu'ils étaient bien réellement coupables des crimes dont on les accusait, des calomnies, des actes de violence, des lettres falsifiées, des coups, des emprisonnements, de la violation des vierges consacrées à Dieu, de la destruction des églises, etc. Ils furent convaincus, ce qui était pire, d'avoir réveillé l'hérésie d'Arius; aussi le synode a-t-il déclaré innocents Athanase, Marcel et Asclépas, et excommunié les chefs des eusé-

biens[1]. On ne devra donc plus communiquer avec eux, et chaque évêque aura soin, au contraire, de signer les actes de Sardique, comme s'il avait assisté en esprit à leur rédaction, afin que l'union règne entre tous les serviteurs du sanctuaire[2].

Le second document du synode de Sardique est une lettre du synode à la communauté d'Alexandrie. Athanase nous en a conservé le texte grec[3], mais elle ne se trouve pas dans S. Hilaire. En voici le contenu : « Les amis de l'arianisme avaient été empêchés par leur mauvaise conscience de prendre part au synode, et celui-ci avait ratifié le jugement porté (au concile romain) en faveur d'Athanase par le pape Jules, jugement qui s'appuyait sur les dépositions de quatre-vingts évêques. Tous les membres du synode de Sardique avaient donc reconnu qu'il était légal d'être en communion avec Athanase, tandis que les eusébiens avaient refusé de prendre part au synode, si on ne commençait par en éloigner Athanase. Quant aux actes de la Maréotide, ils étaient faux et rédigés d'une manière partiale; Ischyras en avait lui-même montré la fausseté. L'accusation au sujet d'Arsène avait été aussi trouvée fausse, mais les ennemis d'Athanase n'en avaient pas moins continué à imaginer d'autres perfides accusations. Athanase et le synode avaient demandé qu'une enquête se fît sur toute cette affaire, mais les accusateurs s'étaient enfuis, laissant voir ainsi la fausseté de leur conscience. Les Alexandrins, qui avaient déjà tant souffert pour la bonne cause, devaient continuer à montrer la même fermeté, quand même ils devraient être de nouveau poursuivis par les ariens.

(1) Cf. supra, § 62.

(2) Quant au prétendu symbole de Sardique, qui dans Théodoret et dans d'autres auteurs fait suite à cette lettre synodale, voyez plus haut, § 62.

(3) Cette lettre synodale se trouve deux fois dans l'*Apologie* de S. Athanase c. 37 sqq. et c. 41 sqq. La première fois, l'adresse porte : « A la communauté d'Alexandrie ; » la seconde : « Aux évêques d'Egypte et de Lybie. » Ce n'est cependant qu'une seule et même lettre, et ce qui prouve que la seconde rédaction de cette lettre était aussi adressée aux Alexandrins *in specie*, et non pas aux évêques d'Egypte et de Lybie, c'est que, dans le chapitre 43e Alexandrie y est appelée « votre ville » et Athanase « votre évêque ». On peut donc conclure de là que cette lettre n'est qu'une copie de la lettre aux Alexandrins adressée aux évêques d'Egypte et de Lybie. Pour les neuf dixièmes, les deux lettres sont du reste identiques ; celle qui est destinée aux évêques n'a pas le passage qui concerne les prêtres alexandrins Aphton, etc., mais elle a deux additions qui lui sont particulières : l'une à la fin du chap. 42e et l'autre dans le chap. 43. Voyez les notes 1 et 4 qui suivent. Sur le rapport qui existe entre les deux copies de la même lettre, cf. l'*Admonitio* des bénédictins de Saint-Maur dans leur édition de l'*Apologia Athanasii*, n. VIII, p. 95, edit. Patav.

De son côté, le synode faisait en leur faveur tout ce qui dépendait de lui [1]. Il avait écrit aux empereurs [2], pour leur demander la délivrance de ceux qui étaient encore poursuivis, et pour qu'il fût défendu à un fonctionnaire civil de s'établir juge sur les affaires religieuses et de molester quelqu'un pour un motif religieux [3]. Le synode priait instamment les Alexandrins de ne pas reconnaître Grégoire qui n'avait jamais été l'évêque légitime et que le concile de Sardique avait déposé ; il leur demandait au contraire de recevoir avec joie Athanase, quand il reviendrait au milieu d'eux. Le synode déclarait encore que les prêtres Aphtonius, Athanase le fils de Capito, Paul, et Plution qui avaient été chassés par les eusébiens, avaient été reçus par le synode et déclarés innocents, et par conséquent qu'ils pouvaient aussi les recevoir avec joie. Quant à ce qui avait été décrété contre les eusébiens [4], ils pouvaient en avoir connaissance, en consultant la pièce supplémentaire (c'est-à-dire la lettre encyclique du synode que nous avons analysée plus haut).

Le synode envoya des lettres analogues aux autres Églises dont les évêques avaient été trouvés innocents, et qui, par ordre de l'assemblée, devaient être réinstallés sur leurs siéges [5].

Le troisième document est la lettre des évêques de Sardique au pape Jules [6] ; en voici le sens : « Le pape a eu de bons motifs pour ne pas se rendre en personne au synode ; le mieux et le plus convenable est que les prêtres (les évêques) de toutes les provinces envoient leurs rapports à leur chef, c'est-à-dire à la chaire de Pierre [7]. » Il est inutile de raconter dans la lettre tout ce qui

---

(1) Le second exemplaire de la lettre dans Athanas. (l. c. c. 42) a ici l'addition suivante : « Vous n'avez pas été les seuls à souffrir, car plusieurs de nos coopérateurs ont été de même méprisés et sont venus ici se plaindre avec larmes. »

(2) Cette lettre du synode aux empereurs n'existe plus ; le synode en fait aussi mention dans sa lettre au pape Jules. Hilarii *Fragm.* t. II, p. 1291, n. 12.

(3) Les fonctionnaires civils avaient commis en Egypte toutes sortes de cruautés pour y introduire l'arianisme. Voyez plus haut, § 54.

(4) La seconde copie de la lettre du synode (Athanas. l. c. c. 43) contient ici une lettre des principaux eusébiens.

(5) Mansi, t. III, p. 66. — Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 36 et c. 49.

(6) Elle n'existe plus qu'en latin et avec un texte assez défiguré dans Hilar. *Fragm.* t. II, p. 1297, et dans la *Collectio Cresconiana* (Cf. Baron. ad an. 347, 24) peut-être n'a-t-elle été rédigée qu'en latin. Elle a été imprimée dans Mansi, t. III, p. 40 sq. et dans Hard. t. I, p. 653 sq.

(7) Voyez plus haut, § 60. Le mauvais latin de cette phrase : *hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri*

s'est passé à Sardique, parce que le pape pourra en être instruit par les actes du concile qui lui sont expédiés et par ses ambassadeurs, les prêtres Archidamus et Philoxène et le diacre Léo [1]. Les Orientaux qui se prétendent évêques, quoique plusieurs d'entre eux soient atteints du poison mortel de l'arianisme, ont refusé, par défiance en la bonté de leur propre cause, de paraître au synode, de même qu'ils avaient refusé d'assister au synode de Rome. Il aurait été cependant injuste de leur céder et de refuser de communiquer avec Athanase et Marcel, qui avaient en leur faveur les témoignages d'un si grand nombre d'évêques. Le concile avait eu une triple mission à remplir, car les pieux empereurs avaient eux-mêmes ordonné de reprendre toute l'affaire. On avait eu d'abord à s'occuper de la vraie foi; puis des personnes qui avaient été déposées, pour examiner si cette déposition était légale, et enfin des actes de violence commis par les eusébiens sur plusieurs fidèles, dont quelques-unes étaient mortes et pouvaient indubitablement être regardées comme martyres. D'autres étaient encore en prison, uniquement pour avoir repoussé les hérésies d'Arius et d'Eusèbe, et pour avoir refusé de communiquer avec ceux qui en étaient entachés. En revanche, les eusébiens avaient réinstallé sur leurs siéges épiscopaux, et même élevé à de plus hautes dignités ecclésiastiques, des évêques qui avaient été justement déposés. Le pape (*beatissime frater*) était prié d'accepter le jugement prononcé contre les deux jeunes gens (*adolescentibus*) *impies et inintelligents Ursacius et Valens*. Ils s'étaient l'un et l'autre obstinés à semer la mauvaise doctrine ; en outre, Valens avait abandonné son évêché pour s'emparer d'un

---

apostoli sedem de singulis omnibusque provinciis Domini referant sacerdotes, et en particulier le *valde congruentissimum*, avaient fait penser à Blondell (*de Primatu Ecclesiæ*, p. 106) qu'elle avait été intercalée. Dom Ceillier (*Histoire générale*, etc. t. IV, p. 696) cherche à détruire l'objection, en disant que ce latin barbare n'est que la traduction du texte grec original ; il a cependant été obligé d'avouer que cette phrase n'est pas en rapport avec le passage au milieu duquel elle se trouve, et qu'elle en suspend la marche, si bien qu'elle paraît tout à fait avoir été interpolée. Bower (*Hist. der Papste*. Bd. I, S. 192) et Fuchs (*Biblioth. der Kirchenvers*. Bd. II, S. 128) ont très-bien mis ce dernier point en relief. Fuchs a pensé, non sans raison peut-être, que cette phrase avait été primitivement écrite à la marge par quelque lecteur, et ensuite qu'elle avait été introduite dans le texte par un copiste ; dom Ceillier a voulu sauver la phrase en disant qne le synode ne l'avait écrite qu'en passant et comme une allusion à son canon sur l'appellation à Rome.

(1) Ce diacre ne signa pas les actes synodaux, mais ils furent signés par ces deux prêtres. Cf. Mansi, t. III, p. 66. Athanas. *Apol. c. Arian.* c. 50.

autre siége (de celui d'Aquilée) ; il avait par là causé des troubles, pendant lesquels un frère (un évêque) du nom de Victor (ou Viator) avait été foulé aux pieds et était mort trois jours après à Aquilée même. Le pape était encore prié d'approuver la lettre du synode à l'empereur et de faire connaître aux évêques de Sicile, de Sardaigne et d'Italie [1] les résultats de ses délibérations. Marcel, Athanase et Asclépius (Asclépas) avaient été admis à communiquer avec le synode, tandis qu'Ursace, etc., avaient été déposés et excommuniés. » Cette lettre fut reçue par le pape avec une grande joie, comme le montre une lettre qu'il écrivit aux Alexandrins et qui est reproduite (c. 53) dans l'*Apologie* déjà citée de S. Athanase.

Scipion Mafféi a trouvé dans le manuscrit de Vérone dont nous avons déjà plusieurs fois parlé, la traduction latine de trois autres pièces attribuées au concile de Sardique, mais dont l'authenticité est douteuse. Ce sont : 1) une lettre du synode aux chrétiens de la Maréotide ; il y est dit « que par la lettre synodale envoyée à l'Église d'Alexandrie, ils avaient déjà appris ce qui s'était fait à Sardique. Le synode voulait cependant leur écrire en particulier pour les consoler, après tout ce qu'ils avaient souffert de la part des hérétiques, et notamment de la part de Grégoire (l'évêque intrus d'Alexandrie). Ils devaient, à l'exemple de l'apôtre S. Paul, supporter tout cela en patience. Dans le fait Ingénius [2], prêtre de la Maréotide, avait aussi montré beaucoup de courage. A l'avenir les choses iront mieux, le synode a déjà écrit aux empereurs pour que ce qui s'est passé ne se représente plus. Athanase a été déclaré innocent par le synode, les autres ont été déposés. Il est inutile de parler de Grégoire (d'Alexandrie), parce que depuis longtemps déjà il est déposé : quiconque a été induit en erreur par lui doit rentrer en lui-même [3]. » 2) Le second document est une prétendue lettre de S. Athanase à ces mêmes Églises de la Maréotide : « Le synode, fait-on dire à S. Athanase, a loué la fermeté des fidèles de la Maréotide et prend une vive part à leurs malheurs; il a voulu leur écrire en particulier, quoique la lettre

(1) C'est-à-dire dans les provinces qui étaient directement sous la juridiction du pape.
(2) On voit deux fois ce nom d'Ingénius dans S. Athanase, parmi les signatures. *Apol. c. Arian.* c. 74, p. 151, et *Epist. encycl. ad episc.* n. 7, p. 317, t. I, p. I, ed. Patav.
(3) Mansi, t. VI, p. 1217. — Baller. l. c. p. 607 sqq.

qu'il a écrite à l'Église d'Alexandrie soit aussi destinée aux chrétiens de la Maréotide, parce qu'ils appartenaient à l'évêché d'Alexandrie. » Après ce préambule, vient une copie à peu près complète de la lettre du synode à l'Église d'Alexandrie; seulement, au lieu d'être en style direct, la lettre est rapportée en style indirect. Elle n'est pas seulement signée d'Athanase, mais encore d'un grand nombre d'évêques qui avaient assisté au concile de Sardique [1]. 3) Le troisième document est encore une lettre de S. Athanase à l'Église d'Alexandrie. Il remercie Dieu de ce que son innocence a été reconnue; il parle ensuite de la méchanceté de ses adversaires, qui n'ont pas eu le courage de se rendre au synode de Rome (en 341), de la manière dont ils se sont conduits à Sardique, et enfin de leur déposition. S. Athanase prête aux eusébiens ces mots : « Qu'y a-t-il de commun entre vous et nous? vous êtes chrétiens, et nous, nous sommes des ennemis du Christ. » Les Alexandrins ne doivent pas se laisser induire en erreur par des gens de cette espèce; ceux qui ont été trompés n'ont maintenant qu'à s'incliner devant la décision du synode. La lettre se termine par le récit de la déposition des eusébiens et par les signatures d'Athanase et de plusieurs autres évêques de Sardique [2].

Les citations que nous avons faites de ces trois documents montrent suffisamment qu'ils ne sont pas authentiques. Jamais les eusébiens n'auraient dit : « Nous ne sommes pas des chrétiens. » Et, abstraction faite de ce point, il est facile de voir que ces trois lettres sont sans couleur et sans vie; les mêmes mots y sont continuellement répétés, le style en est trivial et sans valeur. Il ne faut pas oublier enfin que l'antiquité chrétienne n'a jamais soupçonné l'existence de ces trois lettres, on n'en avait jamais entendu parler avant la découverte de Maffei, nous ne pouvons donc les regarder comme authentiques [3].

---

(1) Mansi, t. VI, p. 1219. — Baller. l. c. p. 609.
(2) Mansi, l, c. p. 1221 sqq. — Baller. l. c. p. 611 sqq.
(3) Fuchs a même cru pouvoir se dispenser d'en parler dans sa *Bibliotek der Kirchenversammlungen*. Bd. II, S. 102.

§ 67.

LE CONCILIABULE DES EUSÉBIENS A PHILIPPOPOLIS.

L'encyclique que les eusébiens envoyèrent de Philippopolis [1], après leur séparation du synode, forme un contraste bien tranché avec les documents authentiques du synode de Sardique. S. Hilaire nous a aussi conservé ce document [2]. La lettre est adressée *in specie* à Grégoire (l'évêque eusébien) d'Alexandrie, à Amphion de Nicomédie, à Donat l'évêque (schismatique) de Carthage [3] et à d'autres, et puis, en général, à tous les évêques, les prêtres et les diacres de la chrétienté. Au commencement de la lettre, se trouve cette maxime que les eusébiens mettaient toujours en avant dans leurs démêlés à Sardique avec les orthodoxes, savoir que le jugement ecclésiastique qui a prononcé la déposition d'un évêque doit être tenu pour irrévocable, et qu'il doit l'être en effet. On raconte ensuite que Marcel d'Ancyre, cet exécrable hérétique, avait vomi de terribles blasphèmes contre le Christ, jusqu'à dire dans un livre publié par lui que le règne du Christ avait eu un commencement et aurait une fin, et que le Christ lui-même n'était devenu l'image de Dieu que lorsqu'il s'était fait homme. Marcel avait interprété d'une manière fausse la sainte Écriture; il professait à la fois les erreurs de Sabellius, de Paul de Samosate et de Montanus. Le concile de Constantinople, tenu sous Constantin (en 335), avait admonesté Marcel au sujet de ses erreurs; mais comme cela n'avait eu aucun effet, le concile l'avait condamné. Protogénès de Sardique et l'évêque de Syracuse avaient aussi signé le jugement porté par les évêques contre Marcel, et maintenant ils communiquaient avec lui. Condamné en Orient, Marcel avait cherché fortune à l'étranger, où il avait trompé les simples. Mais personne ne devait communiquer avec lui ou avec ses pareils.

L'encyclique parle ensuite d'Athanase et dit qu'il a profané les saints mystères, qu'il a brisé un calice consacré et un autel, qu'il a renversé une chaire épiscopale, démoli une église (celle d'Is-

---

(1) Socrat. II, 20.
(2) Hilar. Pictav. *Fragm.* III, p. 1307-1326, et Mansi III, p. 126-140. — Hard. I, p. 671 sq.
(3) L'évêque légitime de Carthage s'appelait Gratus.

chyras), et fait mettre un prêtre[1] en prison. Il était aussi accusé de beaucoup d'autres violences, en particulier d'avoir fait mourir un évêque, etc.; pendant le saint jour de Pâques, il s'était conduit (à Alexandrie) comme un tyran, et il avait cherché à faire triompher son parti, en se servant pour cela du pouvoir séculier et militaire, c'est-à-dire de la prison et des coups. Il n'avait pas paru au synode de Césarée, et il avait été condamné à celui de Tyr. Il en avait appelé à l'empereur, mais l'empereur, qui connaissait ses forfaits, l'avait envoyé en exil. Après son retour de l'exil, il s'était encore plus mal conduit qu'auparavant, il avait réinstallé des évêques déposés; par son intermédiaire, des infidèles (c'est-à-dire qui venaient à peine d'être baptisés) avaient été promus à l'épiscopat; il avait méprisé les lois, etc.; enfin lorsque par sentence synodale (synode d'Antioche) un autre évêque eut été mis à sa place, il avait, avec le secours des païens, mis le feu à une église et détruit un autel, et après cela il s'était hâté de prendre la fuite[2]. Paul de Constantinople et Marcel d'Ancyre s'étaient aussi rendus coupables d'épouvantables attentats (après leur retour de l'exil); ce dernier avait fait traîner des prêtres sur le forum après leur avoir fait enlever leurs habits, il avait profané les saintes hosties et les leur avait attachées au cou; enfin il avait fait dépouiller et déshonorer en public des vierges consacrées à Dieu. En outre, Asclépas avait détruit un autel à Gaza et avait causé de grands troubles; à Andrinople, Lucius avait, après son retour, fait donner aux chiens du pain consacré par des prêtres ariens. Athanase avait trompé le pape Jules et d'autres évêques d'Italie au moyen de lettres supposées[3], et il était parvenu à se faire admettre par eux à la communion (à Rome en 341), et, à cause de cet antécédent, parce qu'ils l'avaient imprudemment admis, ils ne voulaient plus le condamner. Asclépas était, depuis dix-sept ans, déposé de son évêché; après lui, Paulus et Lucius l'avaient été également; et maintenant ils essayaient adroitement

(1) Au lieu de *Ischyram*, le texte, qui est assez fautif, écrit *presbyterum Narchen*.

(2) On voit que les eusébiens mettent sur le compte d'Athanase tous les actes de violence commis lors de l'intrusion de Grégoire. C'est à peu près comme si celui qui attaque quelqu'un mettait, sur le compte de l'opprimé, tout le sang répandu, en vertu de ce raisonnement que s'il ne s'était pas défendu, tout se serait très-bien passé.

(3) Il s'agit en particulier de la lettre des évêques d'Egypte et de Lybie en faveur d'Athanase. Voyez plus haut, p. 490.

dans les pays étrangers de faire annuler leur condamnation ; ils avaient attendu pour cela que la plupart des juges, des accusateurs et des témoins qui avaient paru dans le procès fussent morts, et ils avaient chargé de cette révision les évêques occidentaux, qui étaient intéressés à rendre une sentence en leur faveur parce qu'ils les avaient déjà antérieurement admis d'une manière très-imprudente. C'était là une nouveauté dans la discipline ecclésiastique; on voulait introduire quelque chose de tout nouveau, à savoir *ut orientales episcopi ab occidentalibus judicarentur*. Lorsque Athanase était encore évêque, il avait souscrit à la déposition d'Asclépas [1], et Marcel avait refusé de communiquer avec ce dernier. Paulus était aussi présent lorsque Athanase fut déposé (en 341), et il avait signé la sentence de déposition; maintenant tous ces évêques s'étaient réunis sans plus songer à leur condamnation réciproque. Après la mort de ses premiers juges, etc., Athanase avait espéré un jugement favorable et, pour le lui faire obtenir, Jules, Osius et Maxime de Trèves avaient convoqué le synode de Sardique. Les Orientaux s'étaient aussi rendus à ce concile, mais comme le parti adverse avait, dès le début, voulu admettre à la communion Athanase et Marcel, et comme il avait rejeté toutes leurs propositions, ils s'étaient vus forcés de le quitter. A Sardique s'étaient réunis une foule d'impies arrivés de Constantinople et d'Alexandrie pour soutenir la cause des meurtriers, des destructeurs d'églises, des briseurs de calices. Pour montrer la valeur de ce synode, il suffit de dire que Protogénès de Sardique, qui auparavant s'était joint aux autres évêques pour anathématiser Marcel et Paulus, n'hésitait pas maintenant à communiquer avec eux. Ils avaient de même donné une place dans le synode à Denis d'Elis, qui avait été déposé par eux ; ils avaient ordonné évêque Bassus, de Dioclétianapolis, qui avait été déposé en Syrie à cause de ses crimes, et Protogénès avait accepté de communiquer avec (Jean ou Aetius ?) de Thessalonique, quoique auparavant il se fût défendu de le faire, parce qu'il regardait l'évêque de Thessalonique comme un concubinaire. Le parti orthodoxe avait voulu les forcer, en leur rappelant les édits de l'empereur, de prendre part au synode; mais

(1) Cette assertion est tout à fait controuvée; Athanase n'assista pas au synode d'Antioche qui en 330 prononça la déposition, mais peut-être n'avait-il pas expressément protesté contre cette déposition.

cela leur avait été tout à fait impossible, parce qu'ils ne pouvaient admettre à la communion de l'Église Athanase et Marcel. Venait ensuite la défense de communiquer avec Osius, Protogenès, Athanase, Marcel, Asclépas, le pape Jules et leurs pareils. Il était défendu de leur écrire et de recevoir d'eux une lettre. Le synode, agissant conformément aux plus anciennes lois de l'Eglise, condamnait Jules l'évêque de Rome, Osius, Protogénès, Gaudentius (de Nisse) et Maxime de Trèves, parce qu'ils communiquaient avec Athanase, Marcel, Paul de Constantinople, et avec d'autres malfaiteurs, et qu'ils avaient introduit une nouvelle hérésie, celle de Marcel. A la fin de leur lettre, les eusébiens donnent leur profession de foi [1], qui, à part l'addition d'un paragraphe insignifiant, est tout à fait identique au quatrième formulaire d'Antioche. Enfin viennent les anathèmes prononcés contre les ariens proprement dits, contre ceux qui enseignent qu'il y a trois Dieux, ou qui ne distinguent pas les personnes, ou qui disent que le Fils n'est pas né, ou que le Fils n'est pas Dieu, ou qu'il l'est par nature et non par la volonté du Père [2].

Socrate raconte que les eusébiens s'étaient rendus de Sardique à Philippopolis, qu'ils avaient tenu un conciliabule dans cette dernière ville, qu'ils avaient rejeté ὁμοούσιος pour le remplacer par l'expression et par la doctrine de ἀνόμοιος qu'ils avaient introduite dans leur lettre et envoyée partout. Cette donnée est inexacte, car le symbole eusébien ne contient pas cette expression ἀνόμοιος. On peut à peine le regarder comme semi-arien, tandis que ce mot témoignerait d'un arianisme déclaré. Au contraire, le concile condamne expressément la doctrine qui enseigne que le Fils est d'une autre substance que le Père (ἑτέρας οὐσίας), et S. Hilaire de Poitiers n'a pas hésité à interpréter dans son écrit *de Synodis* [4] ce symbole dans un sens tout à fait orthodoxe.

Ces mots que nous lisons [5] dans l'encyclique des eusébiens : *placuit nobis de Sardica scribere*, sont en contradiction avec le récit de Socrate, qui prétend que les eusébiens écrivirent leur lettre

---

(1) S. Hilaire l'a reproduite deux fois : une première fois à la suite de l'encyclique (*Fragm.* III, p. 1322), et en outre dans son livre *de Synodis*, c. 34, p. 1172. Cf. Mansi, t. III, p. 137 et 125.
(2) Cf. Athanas. *de Synodis*, c. 26, I et II, et plus haut, § 56.
(3) Socrat. II, 20.
(4) Hilar. *de Synod.* cap. 35 seq.
(5) Dans Mansi, t. III, p. 134. Hilar. *Fragm.* III, p. 1319, n. 23.

de Philippopolis. Tillemont[1] et dom Ceillier[2] ont voulu démontrer qu'ils avaient eux-mêmes laissé voir leur fraude, parce que dans un autre passage de leur encyclique[3] ils laissaient voir qu'elle avait été écrite après l'encyclique des orthodoxes. Or, comme l'encyclique des orthodoxes parle du départ de Sardique des eusébiens, il était impossible qu'ils eussent rédigé leur lettre à Sardique. Cette argumentation ne nous paraît pas tout à fait concluante, car les mots des eusébiens : *iique* (les orthodoxes) *vulgo* omnibusque gentibus, *id quod inter nos fuerat referebant*[4], ne sont pas une allusion évidente à l'encyclique, parce qu'ils pouvaient faire connaître par d'autres moyens ce qui se passait. En outre, le texte n'est pas exempt de fautes; il faut peut-être lire *gentilibus*, au lieu de *gentibus*, ce qui s'accorderait bien avec ce qui précède et avec cette accusation qu' « Athanase avait fait arriver des païens à l'épiscopat[5]. »

On est du reste d'accord pour affirmer que les eusébiens n'écrivirent pas leur encyclique à Sardique, mais à Philippopolis[6]; on se demande seulement s'ils agirent de bonne foi en datant leur lettre de cette manière et s'ils croyaient constituer le véritable synode de Sardique[7], ou s'ils ne voulaient que donner le change au lecteur et lui faire prendre leur factum pour la pièce authentique du synode[8]. On ajoute d'ordinaire que cela leur a réussi en Afrique, où, grâce à cette ruse, on a tenu le concile de Sardique pour semi-arien. Voici comment cette erreur s'est introduite. Comme Gratus, l'évêque orthodoxe de Carthage, se trouvait à Sardique, les eusébiens envoyèrent leur encyclique à l'évêque donatiste de cette ville. C'est pour cela que plus tard les donatistes prétendirent avoir été reconnus par le synode de Sardique, et S. Augustin ne sut leur répondre que ceci : « *Sardicense concilium Arianorum fuit*[9]. On conclut de là que S. Augustin n'avait

---

(1) TILLEMONT, *Mémoires*, t. VI, dissertation sur les ariens, art. 39, p. 142, ed. Brux.
(2) *Histoire générale*, t. IV, p. 699.
(3) Par ex. dans HILAR. l. c. p. 1317, n. 19, et dans MANSI, t. III, p. 133.
(4) C'est le passage auquel Tillemont et dom Ceillier font allusion. MANSI, t. III, p. 133, et HILAR. l. c.
(5) MANSI, t. III, p. 130.
(6) WALCH, *Historie der Kirchenvers.* S. 180. FUCHS, a. a. O. S. 150, note. DOM CEILLIER et TILLEMONT, ll. cc. NÉANDER, *Kirchengesch.* II, 2 (4ter Bd.) S. 739. 2te Aufl.
(7) FUSCHS, a. a. O.
(8) Voyez les remarques dans MANSI, t. III, p. 125. De plus TILLEMONT et DOM CEILLIER, ll. cc.
(9) AUGUST. *contra Crescon.* lib. III, c. 34 et lib. IV, c. 44, et *Epist.* 44 (avant 163) *ad Eleusium*, c. 3.

connu que le synode eusébien de Sardique et qu'il ignorait l'existence d'un concile orthodoxe [1]. La déduction est fondée. mais ce n'est cependant pas la fausse date de la lettre encyclique des eusébiens qui a induit S. Augustin en erreur, car il dit explicitement dans sa lettre à Eleusius, qu'il ne connaissait pas auparavant cette encyclique, qu'il l'avait parcourue très-rapidement, qu'il se proposait de l'examiner de plus près lorsqu'il en aurait le loisir, mais qu'il avait déjà remarqué qu'elle excommuniait Athanase et le pape Jules. Si S. Augustin a revu cette pièce, il a pu se convaincre qu'il y avait eu un autre concile tenu par les orthodoxes, car c'est ce qui ressort ouvertement de l'encyclique des eusébiens ; il est donc faux de dire que ceux-ci ont voulu se poser en représentants du vrai concile, et qu'ils ont dans ce but caché l'existence du parti adverse ; ils ont eu il est vrai cette prétention, mais ils ont aussi parlé de ce parti.

§ 68.

LE SYNODE DE SARDIQUE EST-IL ŒCUMÉNIQUE.

Nous avons à nous demander, en dernier lieu, si l'on peut compter le concile de Sardique parmi les conciles œcuméniques. Cette question a été plusieurs fois agitée, et nous-même nous avons essayé de la traiter avec tous ses développements, en 1852, dans la *Tübinger theologischen Quartalschrift.* Nous avons montré qu'il était impossible de prouver l'œcuménicité de ce concile. Il est vrai que le pape Jules, de même que les empereurs Constance et Constant, avaient voulu réunir à Sardique un concile œcuménique ; mais on ne peut pas dire qu'ils aient réussi dans leur projet; on voit dans l'*Histoire de l'Église* quelques autres exemples analogues; un concile œcuménique est convoqué, et cependant l'assemblée qui se réunit n'obtient pas pour divers motifs le caractère d'œcuménicité [2]. Dans le cas qui nous occupe, les évêques de l'Orient et de l'Occident ont été, il est vrai, convoqués, mais presque tous ceux d'Orient qui ont répondu à cet appel étaient eusébiens, c'est-à-dire semi-

---

(1) Baron. ad ann. 347. n. 62. c. 72-74 et 96-98. Dom Ceillier, l. c. p. 698-699. Tillemont, l. c. Fuchs, a. a. O. S. 151. Note.
(2) Cf. sup. p. 3 et 4.

ariens, et quand ils se sont trouvés avec les évêques orthodoxes, au lieu d'entrer dans de meilleurs sentiments, ils se sont séparés complétement de l'assemblée et ont formé un conciliabule à Philippopolis.

Nous ne pensons pas que le concile de Sardique ait perdu le caractère d'œcuménicité par le fait même du départ des eusébiens pour Philippopolis : ce serait accorder que les hérétiques peuvent à volonté rendre un concile œcuménique impossible; mais il ne faut pourtant pas oublier qu'après ce départ la grande Eglise grecque orientale n'était plus représentée que par un nombre très-restreint d'évêques, et que la totalité des évêques du synode ne s'élevait plus à cent. Un si petit nombre d'évêques ne peut représenter un concile œcuménique que lorsque les évêques absents donnent ensuite leur approbation aux décisions du concile. Mais ce n'est pas le cas pour le concile de Sardique. Ses décisions furent, il est vrai, envoyées à toute la chrétienté, mais elles ne furent contre-signées que par environ deux cents nouveaux évêques, et presque la moitié de ces deux cents évêques, quatre-vingt-quatorze étaient de l'Egypte. Deux évêques furent seuls à contre-signer pour toute l'Asie; il n'y en eut aucun des provinces de Chypre, de Palestine et des autres provinces de l'Orient, et l'Afrique, qui comptait alors au moins trois cents évêques, ne donna que quelques signatures [1]. Nous pourrions remarquer aussi que l'empereur Constance a refusé son approbation aux décrets de Sardique, mais nous sommes loin de regarder cet argument comme décisif. Ce qui est plus important, c'est que jamais à aucune époque ce concile n'a été regardé, par une autorité quelconque, comme œcuménique. Noël Alexandre a voulu prouver que le concile de Sardique avait été vénéré dans l'antiquité comme un concile œcuménique, et il cite à l'appui de sa thèse le concile de Constantinople qui, en 382, citait le 6e canon de Sardique, comme un canon du concile de Nicée, et le pape Zosime qui, en 417, commettait la même erreur au sujet du 5e canon de Sardique; d'après Noël Alexandre [2], ces deux faits prouvent que notre synode était regardé comme un complément de celui de Nicée. Nous ne partageons pas ce sentiment, car

(1) Nous trouvons tous ces détails sur l'accueil fait aux canons de Sardique dans le c. 50 de l'Apologie de S. Athanase *contra Arianos*, en 350.
(2) Nat. Alex. *Hist. eccl.* secul. iv, dissert. 27, art. 3.

nous avons montré plus haut comment Zosime et les évêques de Constantinople avaient été induits en erreur par une lacune des manuscrits des canons de Sardique, qu'il avaient eus sous les yeux [1].

On en a aussi appelé à S. Athanase, à Sulpice Sévère, à Socrate et à l'empereur Justinien pour prouver l'œcuménicité du concile de Sardique. Athanase l'appelle μεγάλη σύνοδος [2]; Sulpice Sévère dit qu'il a été *ex toto orbe convocata* [3], et Socrate raconte « qu'Athanase et les autres évêques avaient demandé un synode œcuménique et qu'il avait été convoqué à Sardique [4]. » A première vue, on reconnaît que ces deux derniers textes prouvent seulement qu'on avait voulu réunir un concile œcuménique; quant à l'expression de « grand synode » dont se sert S. Athanase, on ne peut en aucune manière la regarder comme identique de « concile œcuménique. » Tous les conciles œcuméniques peuvent être appelés grands, mais l'inverse ne serait pas toujours vrai. L'empereur Justinien a bien nommé le synode de Sardique synode œcuménique [5], dans son édit de 546 sur les trois chapitres; mais quand dans ce même édit (page 303) et ailleurs il veut énumérer les véritables conciles généraux, il n'en compte que quatre et ne nomme pas parmi eux le synode de Sardique. En outre, 1° l'empereur n'est pas une autorité compétente pour décider si un concile est oui ou non un concile œcuménique; 2° l'expression *universale concilium* est employée quelquefois pour désigner des conciles ou des synodes qui ne sont pas, à proprement parler, des synodes généraux, quelquefois même qui ne représentent qu'un seul patriarcat; c'est, du reste, ce que nous avons déjà démontré dans le 1er vol. (p. 4).

On a aussi cité le synode *in Trullo* et le pape Nicolas Ier en faveur de la thèse que nous combattons. Le premier a, dans son 2e canon, approuvé les canons de Sardique [6], et le pape Nicolas

---

(1) Les successeurs de Zosime, Boniface et Célestin, de même que S. Léon le Grand et le 12e concile de Tolède en 681 sont tombés dans la même erreur. Cf. Hardouin, t. II, p. 26, 38; t. III, p. 1720, n. 4. Baller. *Opp.* S. Leonis M. t. II p. 1171, et *Tüb. Quartal schr.* 1852. S. 402 ff.
(2) *Apolog. contra Arian.* c. 1.
(3) Sulp. Sev. *Hist.* lib. II.
(4) Socrat. *Hist. eccl.* lib. II, c. 20.
(5) Dans Hard. t. III, p. 317 A.
(6) Dans Hard. t. III, p. 1659 c.

a dit d'eux : *Omnis Ecclesia recipit eos* [1]. Mais rien dans ces témoignages ne prouve que le synode de Sardique ait été réellement œcuménique, car plusieurs autres conciles, par exemple ceux d'Ancyre et de Néocésarée, ont été aussi généralement reconnus, sans qu'ils aient cependant le caractère des conciles œcuméniques. Le concile *in Trullo* témoigne en faveur de notre thèse. S'il avait regardé le synode de Sardique comme étant le 2e concile œcuménique, il en aurait placé les canons immédiatement après ceux de Nicée. Il n'en a cependant rien fait et les a placés après ceux des quatre premiers conciles généraux ; nous voyons donc par là que le concile *in Trullo* ne donnait pas à celui de Sardique la place et l'autorité d'un concile général.

Les plus grandes autorités de l'Église se sont aussi prononcées contre l'œcuménicité de notre synode. Nous citerons en première ligne S. Augustin, qui ne connaissait que le conciliabule eusébien de Sardique, et qui ignorait l'existence du concile orthodoxe [2]. Si le concile de Sardique avait été regardé à l'époque de S. Augustin comme œcuménique, l'évêque d'Hippone aurait été bien certainement mieux informé sur ce que ce concile avait fait [3]. Le pape Grégoire le Grand et S. Isidore de Séville n'ont connu que quatre grands conciles œcuméniques : ceux de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse et de Chalcédoine [4]. L'explication donnée par les Ballerini [5], qui consiste à dire que S. Grégoire et S. Isidore n'ont pas voulu faire l'énumération des anciens conciles généraux, mais qu'ils voulaient simplement rappeler ceux qui avaient donné de grandes décisions dogmatiques, est évidemment arbitraire, et n'a par conséquent aucune force probante.

On comprend, d'après ce qui a été dit, que la majorité des savants modernes ait refusé de regarder le concile de Sardique comme concile œcuménique [6] ; c'est ce qu'ont fait Bellarmin [7],

---

(1) Dans Hard. t. V, p. 135 B. 814 A.
(2) Vgl. *Quartalschrift* 1852, S. 407.
(3) V. plus haut.
(4) Gregor. M. liber II. *Epist.* — Isidor. Hispal. *Etymolog.* liber VI, c. 16.
(5) Dans leur édition de S. Léon, t. III, p. l. et dans Galland. *de vetustis canonum Collect.* t. I. p. 301.
(6) Cf. *Quartalschrift* 1852, S. 413 ff.
(7) *De controversiis Christ. fidei,* t. II, p. 5 et 3. ed. Colon. 1615.

Pierre de Marca [1], Edmond Richer [2], Fleury, Orsi, Zacharelli, Tillemont, Dupin, Berti, Ruttenstock, Rohrbacher, dom Ceillier [3], Stolberg [4], Neauder [5] et d'autres.

Par contre, Baronius [6], Noël Alexandre [7], les frères Ballerini [8], Mansi [9] et Palma [10] ont voulu prouver que le concile de Sardique était œcuménique; mais au XVII[e] siècle les censeurs romains avaient blâmé cette opinion dans Noël Alexandre [11]. Nous avons déjà donné notre opinion sur cette question, et nous l'avons résumée en cinq propositions.

---

(1) *De Concord. sacerdotii et imp.* lib. VII, c. 3, n. 5.
(2) *Historia Concil. general.* t. I, p. 89.
(3) *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. IV, p. 697. Dom Ceillier dit avec raison : « L'Eglise, qui est l'arbitre de ces sortes de questions, n'a point jugé à propos de lui donner rang parmi ceux qu'elle respecte sous ce titre. »
(4) *Gesch. d. Relig. Jesu-Chr.* Bd. X, S. 490 f.
(5) *Kirchengesch.* 2. Aufl. Bd. III, S. 349.
(6) *Annales* ad ann. 347. n. 7-9. Vgl. *Quartalschrift.* a. a. O. S. 412.
(7) *Hist. eccl.* sec. IV. Diss. 27, art. 3.
(8) Dans leur édition des *Œuvres de S. Leon*, t. III, p. XLIX et dans Galland, l. c. p. 300 sqq.
(9) Dans ses remarques sur Noël, *Hist. eccl.* l. c.
(10) *Prælectiones Hist. eccl. quas in Collegio Romano habuit Jo. Bapt. Palma*, Romæ 1838, t. I, p. II, p. 85.
(11) Cf. Natal. Alex. l. c. scholion III, t. IV, p. 460, ed. Venet. 1778.

APPENDICE

LES CANONS DITS APOSTOLIQUES.

Vers l'an 500 après Jésus-Christ, Denys le Petit, abbé d'un monastère à Rome, traduisit du grec en latin, pour l'évêque Etienne de Salone, une collection de canons, à la tête de laquelle il plaça cinquante canons qui, d'après lui, provenaient des apôtres et avaient été rédigés et réunis par leur disciple Clément de Rome. Denys les faisait suivre des canons de Nicée, d'Ancyre, de Constantinople, de Chalcédoine, etc. Nous possédons encore non-seulement cette collection, mais même la *Præfatio* qui la précédait et qui est adressée à l'évêque Etienne; elle se trouve dans toutes les bonnes collections des conciles [1]. Les mots de cette préface : CANONES, *qui dicuntur apostolorum*, laissent voir que Denys le Petit avait quelques doutes sur l'origine apostolique de ces canons, et c'est ce que montre encore mieux ce qu'il ajoute : *quibus plurimi consensum non præbuere facilem.* Le Dr. v. Drey, qui a écrit le meilleur travail sur ces canons apostoliques et aussi sur les constitutions apostoliques, pense [2] que par *plurimi* il faut ici entendre les Grecs, car la traduction de Denys était la première traduction latine de ces canons. Ce dernier point est exact, mais il ne faut pas en conclure que le texte grec de ces canons n'ait pas été connu en Occident, et particulièrement en Italie où, à cette époque, tant de gens parlaient grec. Il ne faut cependant pas croire que dans cette phrase de Denys : *Quamvis postea quædam constituta pontificum ex ipsis canonibus assumpta esse videantur*, il s'agisse des papes ; le mot *pontifices* signifie ici plutôt les évêques, et en particulier les évêques grecs qui, dans leur synode, se servaient des canons dits apostoliques pour rédiger leurs propres décrets.

Environ cinquante ans après Denys le Petit, Jean Scholasticus d'Antioche, qui en 565 devint patriarche de Constantinople, publia une collection grecque des canons σύνταγμα κανόνων qui contenait également les canons apostoliques ; mais, au lieu d'être au nombre de cinquante, ils étaient ici au nombre de quatre-vingt-cinq. Cette collection existe encore, elle a été imprimée dans le second volume

---

(1) HARD. *Collect. concil.* t. I, p. 1. — MANSI, *Collect. concil.* t. I, p. 3.
(2) S. 206.

in-folio de la *Bibliotheca juris canonici* de Voellus et Justellus (Paris 1661). La rédaction des canons apostoliques est ici aussi attribuée à Clément de Rome, et Jean Scholasticus laisse entendre que de plus anciennes collections grecques des canons contiennent également les quatre-vingt-cinq canons apostoliques [1].

Il est facile de voir que l'exemplaire grec traduit par Denys le Petit provenait d'une tout autre source que celui de Jean Scholasticus, car ils diffèrent notablement entre eux et pour la teneur du texte et pour la manière de compter les canons ; aussi 'explique-t-on que Denys le Petit n'ait connu que cinquante canons apostoliques. On a supposé que dans l'origine on n'en avait, en effet, mis que cinquante en circulation et que les trente-cinq autres n'y avaient été ajoutés que plus tard. Quoi qu'il en soit, il est certain que si Denys le Petit n'a pas inséré ces trente-cinq canons, ce n'est pas par égard pour Rome, ainsi que Pierre de Marca l'a prétendu, car aucun de ces canons n'était de nature à choquer autant l'Eglise romaine que le canon 46 de la première série, lequel, contradictoirement à la pratique romaine, déclarait invalide tout baptême conféré par des hérétiques [2].

Lorsque Jean Scholasticus fut patriarche de Constantinople, il donna force de loi à sa collection, et par conséquent aux quatre-vingt-cinq canons apostoliques qu'elle renfermait, et en 792 le synode *in Trullo* déclara dans son second canon, non-seulement que les quatre-vingt-cinq canons apostoliques avaient force de loi, mais en outre qu'il fallait les regarder comme provenant bien réellement d'origine apostolique, tandis que le même synode rejeta les constitutions apostoliques. Il est bien vrai, dit-il, que les canons apostoliques [3] recommandent d'observer les constitutions; mais comme celles-ci ont été de bonne heure altérées, le synode ne pouvait les accepter. Il ne doutait cependant pas de leur origine [4] apostolique. Le synode *in Trullo* étant, comme on sait, œcuménique pour l'Église grecque, l'apostolicité des quatre-vingt-cinq canons devait faire à tout jamais un article de foi pour l'Eglise d'Orient.

Il en fut autrement en Occident. A l'époque même où Denys le Petit traduisait pour l'évêque Etienne la collection en question, le pape Gélase rendit son fameux décret *de libris non recipiendis*. Drey en parle [5], mais d'une manière qui a besoin d'être rectifiée. Suivant en cela l'opinion commune, il dit que le synode de Rome dans lequel Gélase publia ce décret se tint en 494 ; mais nous verrons plus loin (dans le second volume de cet ouvrage) que ce synode se tint plus tard, c'est-à-dire en 496. Drey se croit aussi obligé de partager une autre opinion, que nous croyons fausse, et d'après laquelle Gélase aurait déclaré dans ce même décret que les canons apostoliques

(1) Bickell, *Geschichte des Kirchenrechts.* Giessen, 1843, S. 76.
(2) Vgl. Drey. a. a. O. S. 207. — Bickell, a. a. O. S. 85.
(3) C. 85.
(4) Cf. Hard. l. c. t. III, p. 1659.
(5) S. 214.

étaient apocryphes. Cette opinion n'est soutenable que lorsqu'on consulte le texte ordinaire de ce décret, tandis que le texte primitif tel que le donnent les anciens manuscrits ne renferme pas le passage où il est question des canons apostoliques [1]. Ce passage a été bien certainement ajouté plus tard avec beaucoup d'autres, et probablement par le pape Hormisdas (514-523), lorsqu'il fit une nouvelle rédaction du décret de Gélase. Comme Denys le Petit n'a probablement publié sa collection qu'après la publication du décret proprement dit de Gélase en 496, on s'explique que ce décret ne dise rien de la collection : Denys le Petit n'est pas venu à Rome du vivant de Gélase et ne l'a pas connu personnellement, c'est ce qu'il dit lui-même d'une manière explicite dans la *Præfatio* de sa collection des décrets des papes [2]. On s'explique aussi pourquoi, dans une autre collection des canons que Denys fit plus tard et dont nous possédons encore la préface, il n'insère par les canons apostoliques et se contente d'écrire cette remarque: *Quos non admisit universitas, ego quoque in hoc opere prætermisi* [3].

Denys le Petit composa, en effet, cette nouvelle collection à une époque où le pape Hormisdas avait déjà implicitement déclaré que les canons apostoliques étaient apocryphes [4]. Malgré cela ces canons, et en particulier les cinquante de Denys le Petit, ne tombèrent pas tout à fait en discrédit en Occident; ils furent au contraire plus appréciés, parce que la première collection de Denys jouissait d'une grande autorité; aussi passèrent-ils dans d'autres collections et spécialement dans celle du Pseudo-Isidore, et en 1054 Humbert, légat du pape Léon IX, faisait la déclaration suivante: *Clementis liber, id est itinerarium Petri apostoli et canones apostolorum numerantur inter apocrypha, exceptis* CAPITULIS QUINQUAGINTA *quæ decreverunt regulis orthodoxis adjungenda.* Gratien fit aussi dans son décret des emprunts aux cinquante canons apostoliques, et c'est ainsi qu'ils obtinrent peu à peu force de loi. Mais bien des historiens, et particulièrement Hincmar de Reims, firent comme Denys le Petit et élevèrent des doutes sur l'origine apostolique de ces canons ; à partir du XVIe siècle, on a été d'accord pour reconnaître que ces documents n'étaient pas authentiques, à l'exception cependant du jésuite français Turianus, qui a été d'un avis contraire ; c'est le même qui a voulu aussi défendre l'authenticité des fausses décrétales. Après les centuriateurs de Magdebourg, ce sont surtout Gabriel d'Aubespine, évêque d'Orléans, Pierre de Marca, le célèbre archevêque, et l'anglican Beveridge qui se sont occupés des canons apostoliques et ont prouvé qu'ils n'avaient réellement pas été composés par les apôtres, mais qu'ils avaient été faits en partie au IIe et surtout au IIIe siècle.

---

(1) Cf. BALLERINI, edit. *Opp. S. Leonis M.* t. III, p. CLVIII, n. III, et MANSI, *Collect. concil.* t. VIII, p. 170.
(2) HARD. t. I, p. 3.
(3) Vgl. BICKELL, S. 75.
(4) BICKELL, a. a. O.

Beveridge regardait cette collection comme un recueil d'anciens canons décrétés par des synodes du IIe et du IIIe siècle. Le calviniste Dalleus la regardait comme l'œuvre d'un faussaire qui avait vécu au Ve et au VIe siècle ; mais Beveridge le réfuta d'une façon si convaincante que, depuis cette époque, le sentiment de ce dernier devint pendant longtemps, à quelques modifications près, celui de tous les savants. Beveridge part de ce principe que l'Eglise, même celle des premiers temps, a dû avoir une collection de canons, et il montre que, dès le commencement du IVe siècle, des évêques, des synodes et d'autres autorités citent souvent comme des documents en usage le κανὼν ἀποστολικὸς, qu'ils appellent aussi ἐκκλησιαστικὸς, ou bien ἀρχαῖος ; c'est ce que font, par exemple, au concile du Nicée, Alexandre évêque d'Alexandrie et l'empereur Constantin, etc. [1]. D'après Beveridge, ces citations font allusion aux canons apostoliques, et prouvent qu'ils étaient déjà en usage au commencement du IVe siècle.

Le travail du Dr v. Drey, fait avec autant d'érudition que de sens critique, a amené à de nouveaux résultats [2]. Le docteur a prouvé 1° que, dans l'Eglise primitive, il n'y a eu en usage aucune collection de canons apostoliques ; 2° que l'expression κανὼν ἀποστολικὸς ne démontre nullement l'existence d'une collection de canons apostoliques. Elle se rapporte aux ordonnances des apôtres qui sont dans la sainte Ecriture (par exemple, à ce qu'ils disent sur les droits et les devoirs des évêques), ou bien elle signifie tout simplement ceci : « Il y a sur ce point une règle et une pratique générale qui remontent jusqu'aux temps apostoliques, » mais non pas précisément une loi écrite [3]. Voici le résumé des conclusions de Drey : plusieurs des prétendus canons apostoliques sont, pour le fond, très-anciens et remontent même jusqu'aux temps apostoliques, mais ils ont été rédigés à une époque beaucoup plus récente, et on n'en peut citer que quelques-uns qui, empruntés aux constitutions apostoliques, sont réellement plus anciens que le concile de Nicée ; la plupart ont été composés au IVe siècle et même au Ve siècle, et ne sont guère que des répétitions et des variations faites d'après les décrets des synodes de cette époque, en particulier du synode d'Antioche de 341. Quelques-uns [4] sont même plus récents que le 4e concile œcuménique tenu à Chalcédoine, et on reconnaît qu'ils ont été composés d'après les canons de ce concile. On a fait deux collections des canons apostoliques : la première vers la moitié du Ve siècle ; la seconde, qui contenait trente-cinq numéros de plus que l'autre, au commencement du VIe siècle. D'après ces conclusions Drey dresse le tableau suivant[5].

Les canons apostoliques sont extraits :

---

(1) Vgl. Bickell, *Gesch. des Kirchenrechts*, S. 82, où se trouvent réunies toutes les citations prises dans les anciens auteurs.

(2) *Neue Unterschungen über die Constitutionen und Canones der Apostel*, Tübing. 1832.

(3) Vgl. Drey, a. a. O. S. 379 ff. Bickell, a. a. O. S. 81 und S. 5.

(4) C. 30, 81, 83.

(5) S. 403 ff.

1) c. 1.2.7. 8.17. 18. 20. 27. 34. 46. 47. 49. 51. 52. 53. 60. 64. et 65 des six premiers livres des constitutions apostoliques rédigées dans la seconde moitié du III[e] siècle en Orient, et particulièrement en Syrie;

2) c. 79. du 8[e] livre des constitutions apostoliques, notablement plus récent que les six premiers, mais qui cependant a été, conjointement avec le 7[e], réuni avant 325 aux six premiers livres ;

3) c. 21-24 et 80 du concile de Nicée ;

4) c. 9-16 inclus. c. 29-32. 41 inclus. et 76 du concile d'Antioche tenu en 341 ;

5) c. 45. 64. 70 et 71 du synode de Laodicée ;

6) c. 75 du 6[e] canon du concile de Constantinople tenu en 381.

7) c. 28 du synode de Constantinople tenu en 394 ;

8) c. 30. 67. 74. 81. 83 du 4[e] concile œcuménique.

9) c. 19 est une imitation du 2[e] canon de Néocésarée ;

10) c. 25 et 26 sont de Basile le Grand.

11) c. 69 et 70 de la prétendue lettre de S. Ignace aux Philippiens.

12) Un peu moins du tiers des canons apostoliques sont d'une origine inconnue.

Dans son *Histoire du droit canon* [1], Bickell, tout en adoptant la plupart des conclusions de Drey, trouve avec raison que cet historien n'a pas donné une antiquité assez reculée à l'origine des canons apostoliques. Lorsque, par exemple, Drey suppose que le 30[e] canon apostolique est tiré du 2[e] canon du 4[e] concile général tenu à Chalcédoine, que le 81[e] canon apostolique vient du 3[e] canon et le 83[e] canon apostolique du 7[e] canon du même concile, Bickell fait les réflexions suivantes : les trois canons de Chalcédoine dont il est question ont bien quelque analogie avec ces canons apostoliques, mais cette analogie est loin d'être frappante et rien ne prouve que les uns ont servi de modèle aux autres. En outre, il ne faut pas oublier qu'en indiquant ce qu'il y a à faire lorsqu'un évêque est formellement désobéissant (triple citation), le concile de Chalcédoine, voire même le concile d'Ephèse (431) et celui de Constantinople (448), citent comme autorité des canons qu'ils appellent ecclésiastiques et divins [2]. Or, ces canons ne sont autres que le 74[e] canon apostolique, qui seul indique la manière dont il faut se conduire dans ce cas. Bickell cite encore un passage des actes de la 7[e] session du synode d'Ephèse tenu en 431, dans laquelle Reginus, archevêque de Chypre, en appelle (dans un mémoire dont nous n'avons plus que la traduction latine, aux *canones apostolicos* et aux *definitiones Nicœnœ synodi*, pour prouver que son Eglise est indépendante de celle d'Antioche [3]. Si, comme nous n'en doutons pas, Reginus veut ici parler des canons apostoliques, et notamment du 36[e] (d'après l'énumération de Denys), il est évident que ces canons étaient alors en usage. C'est ce que

(1) *Geschichte des Kirchenrechts*, S. 84.

(2) Dans MANSI, t. IV, p. 1136 sq. 1228, t. VI, p. 712, 1038 sqq. 1095. — HARD. t. I, p. 1360 sq. et 1433 ; t. II, p. 148, 340, 377.

(3) MANSI, t. IV, p. 1485. — HARD. t. I, p. 1617.

prouvait encore le synode de Constantinople tenu en 394 [1], qui par ces mots καθῶς οἱ ἀποστολικοὶ κανόνες διωρίσαντο semble faire allusion aux canons apostoliques.

Drey cherche, il est vrai, à expliquer les κανόνες ἀποστολικοὶ dans le sens indiqué plus haut, mais il est probable qu'il s'agit ici de canons formulés et écrits, et non pas seulement d'une ancienne pratique ecclésiastique. En effet, α) il n'y a pas d'ancienne pratique ecclésiastique qui prescrive de citer trois fois l'évêque désobéissant; β) a une époque si récente, lorsqu'il existait déjà des collections de canons, il était plus naturel de citer ces canons qu'une simple tradition ecclésiastique ; γ) on n'aurait pas mis sur le même pied les *definitiones Nicænæ synodi* et les *canones apostolici*, si ces *canones* n'avaient pas été positivement formulés; δ) puisque ces anciens synodes citaient déjà des canons qu'ils appellent apostoliques et qui, nous l'avons vu, étaient déjà en usage, il faut bien en conclure que ce ne sont pas les canons apostoliques qui ont été faits d'après les canons de ces conciles, mais que c'est le contraire qui a eu lieu.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, Drey a présumé qu'un grand nombre des canons apostoliques avaient été faits d'après ceux du concile d'Antioche tenu en 341, et Bickell est sur ce point de son sentiment [2]. On ne saurait nier que l'opinion de Drey paraît à peu près fondée; il ne nous semble cependant pas qu'elle soit tout à fait inattaquable ; la question n'est pas encore tranchée, et peut-être serait-il encore possible de prouver que les canons de ce concile d'Antioche ont été plutôt faits d'après les canons apostoliques. C'est ce que nous serions encore assez portés à dire du synode de Nicée, qui, dans les canons 1, 2, 5 et 15, fait aussi allusion à d'anciens canons en usage dans l'Eglise. Peut-être le concile plaçait-il au nombre des canons apostoliques les numéros en question, qui avaient cours dans l'Eglise avant d'être insérés dans notre collection actuelle. Cette hypothèse se trouve confirmée d'une certaine manière par un document sur lequel s'était porté l'attention de Galland [3], mais que Drey et Bickell ont négligé. Nous avons raconté dans le présent volume qu'en 1738 Scipion Maffei découvrit et publia trois anciens documents, dont le premier était la traduction latine d'une lettre écrite sur Mélétius par les évêques égyptiens Hesychius, Philéas, etc. Cette lettre a été écrite pendant la persécution de Dioclétien, c'est-à-dire entre les années 303-305; elle est adressée à Mélétius lui-même, et on lui reproche surtout d'avoir ordonné des prêtres dans des diocèses étrangers. Cette manière de faire est, lui dit-on, opposée aux règles ecclésiastiques (*aliena a more divino et regula ecclesiastica*), et Mélétius sait très-bien lui-même que c'est une *lex patrum et propatrum in alienis parœciis non licere alicui episcoporum ordinationes celebrare* [4].

(1) Mansi, t. III, p. 853. — Hard. t. I, p. 957.
(2) Bickell, S. 79 f.
(3) *Biblioth. vet. PP.* t. III. Prolog. p. x.
(4) Routh, *Reliquiæ sacræ*, t. III, p. 381, 382.

Maffei a lui-même présumé que les évêques égyptiens ont ici en vue le 35e canon (le 36e d'après l'énumération de Denys le Petit, et son sentiment est celui de tout lecteur impartial.

Le texte grec des canons apostoliques se trouve dans beaucoup d'anciens manuscrits, aussi bien dans ceux qui contiennent les constitutions apostoliques (et alors y sont placés à la fin, dans un chapitre particulier [1]) que dans les manuscrits des anciennes collections des canons.

Dans les anciennes collections des canons, ils sont ordinairement au nombre de quatre-vingt-cinq, ce qui correspond au nombre de ceux qui se trouvaient dans les exemplaires de Denys le Petit et de Jean Scholasticus [2]. Au contraire, quand ils sont réunis dans des manuscrits aux constitutions apostoliques, ils sont répartis entre soixante-seize numéros [3]. Car il ne faut pas oublier que, dans l'antiquité, le nombre des canons et la manière dont ils ont été répartis ont beaucoup varié.

Les cinquante canons apostoliques de la traduction de Denys le Petit ont paru pour la première fois dans la collection des conciles de Merlin [4], publiée en 1523, et ils se trouvent dans les nouvelles collections de Hardouin [5] et Mansi [6]. Le texte grec a été édité pour la première fois par Grégoire Haloander en 1531 ; en 1561 Gentianus Hervetus en a publié une meilleure édition. Ces deux derniers auteurs répartissent les canons en quatre-vingt-quatre numéros, et la division de Hervey a été adoptée par Hardouin [7], Mansi [8] et Bruns [9]. Nous avons aussi adopté dans notre édition le nombre de quatre-vingt-cinq, tout en acceptant pour les cinquante premiers la division établie par Denys le Petit. Pour plus de clarté nous avons du reste mis les deux numérations à côté l'une de l'autre : d'abord celle de Denys le Petit, puis celle d'Hervey, d'Hardouin, de Mansi et de Bruns, d'autant mieux que toutes nos citations ont été faites jusqu'ici d'après la seconde numération. Nous empruntons aussi à ces derniers auteurs leur texte grec, qui se trouve çà et là différent du texte placé à la fin des constitutions [10]. La traduction latine des cinquante premiers canons est de Denys le Petit, celle des trente-cinq derniers est de Cotelier.

---

(1) Lib. VIII, c. 47.

(2) Nous remarquerons cependant que Jean Scholasticus donne deux fois le n° 51, mais le premier n° 51 est un canon tout a fait inconnu et étranger. Cf. *Biblioth. jur. can.* Voelli et Justelli, t. II, p. 569, titre XXXVI.

(3) Cf. l'édit. *Patrum apostolic. Opp.* t I, p. 442 sqq. par Cotelier. Ueltzen a rétabli le nombre de sqq. quatre-vingt-cinq dans sa nouvelle édition des *Constitutions apostoliques*, 1853, p. 238.

(4) V. plus haut, p. 62.

(5) T. I, p. 33 sqq.

(6) T. I, p. 49 sqq.

(7) T, I, p. 9 sqq.

(8) T. I, p. 29 sqq.

(9) *Bibl. ecclesiast.* t. I, p. 1 sqq. Cf. Bickell, a. a. O. S. 72 f.

(10) Voyez ce texte dans les éd. des *Constit. apostol.* par Cotelier et Ueltzen.

ΚΑΝΟΝΕΣ

ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΚΑΙ ΠΑΝΣΕΠΤΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ.

Regulæ ecclesiasticæ sanctorum apostolorum prolatæ per Clementem Ecclesiæ Romanæ pontificem.

CAN. I.

Ἐπίσκοπος χειροτονείσθω ὑπὸ ἐπισκόπων δύο ἢ τριῶν.

Episcopus a duobus aut tribus episcopis ordinetur.

D'après Drey[1], ce canon est du nombre de ceux dont on ne peut, il est vrai, prouver l'origine apostolique, mais qui cependant remontent à une très-haute antiquité, c'est-à-dire aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne. Il a été formé d'après les constitutions apostoliques[2].

CAN. II.

Πρεσβύτερος ὑφ' ἑνὸς ἐπισκόπου χειροτονείσθω, καὶ διάκονος καὶ οἱ λοιποὶ κληρικοί.

Presbyter ab uno episcopo ordinetur, et diaconus et reliqui clerici.

Mêmes remarques que pour le 1er canon.

CAN. III.

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος παρὰ τὴν τοῦ Κυρίου διάταξιν, τὴν ἐπὶ τῇ θυσίᾳ, προσενέγκῃ ἕτερά τινα ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, ἢ μέλι ἢ γάλα ἢ ἀντὶ οἴνου σίκερα ἢ ἐπιτηδευτὰ ἢ ὄρνεις ἢ ζῶά τινα ἢ ὄσπρια, ὡς παρὰ τὴν διάταξιν Κυρίου ποιῶν, καθαιρείσθω, πλὴν νέων χίδρων ἢ σταφυλῆς, τῷ καιρῷ τῷ δέοντι.

Si quis episcopus et presbyter præter ordinationem Domini alia quædam in sacrificio offerat super altare, id est aut mel, aut lac, aut pro vino siceram, aut confecta quædam, aut volatilia, aut animalia aliqua, aut legumina, contra constitutionem Domini faciens, congruo tempore, deponatur.

Le texte latin de Denys le Petit et le texte grec tel qu'il se trouve dans les collections des conciles varient ici l'un de l'autre sur plusieurs points. Ainsi, *a*) le texte grec réunit en un seul canon ce que Denys partage dans les numéros 3 et 4. Si bien que dans les collections des conciles, les numéros du texte grec ne coïncident déjà plus avec ceux de la traduction de Denys. Quant à nous, nous nous sommes préoccupés de conserver l'énumération de Denys ; aussi avons-nous divisé également en deux le canon grec. *b*) Nous n'avons

---

(1) a. a. O. S. 264-271.
(2) III, 20 ; VIII, 4. 27.

cependant pas introduit par là une harmonie complète entre les deux textes : car, d'après le texte grec, les mots *præter novas spicas et uvas* appartiennent au 4e canon, tandis que d'après Denys ils font partie du 3e canon. Ces mots sont évidemment la traduction de la phrase grecque πλὴν νέων χίθρων ἢ σταφυλῆς. (*c* En tenant compte de ces transpositions, les mots *congruo tempore* du 3e canon d'après Denys s'expliquent aussi très-bien comme il suit : « En dehors des épis frais et des raisins lorsque le temps est apte pour cela. » *d*) Si on ne veut pas placer dans le 3e canon, mais bien dans le 4e, les mots *præter novas spicas et uvas*, il faut aussi placer dans le 4e canon les mots *congruo tempore*, et alors on a le même sens que devant. Quant à l'antiquité des canons 3-5, nous ferons les remarques suivantes : tous les trois parlent de ce qui doit être ou ne doit pas être offert sur l'autel. Le fond de ces ordonnances est ancien; on pourrait peut-être même dire qu'il est en partie l'œuvre de Notre-Seigneur lui-même, et c'est ce à quoi font allusion les premiers mots du 3e canon. Les détails contenus par ce même 3e canon semblent avoir été insérés pour combattre les anciens hérétiques. Le 4e et le 5e canon ne sont guère que des explications et des commentaires du 3e, et trahissent par là une origine plus récente [1].

CAN. IV (III).

Μὴ ἐξὸν δὲ ἔστω προσάγεσθαί τι ἕτερον εἰς τὸ θυσιαστήριον, ἢ ἔλαιον εἰς τὴν λυχνίαν καὶ θυμίαμα τῷ καιρῷ τῆς ἁγίας προσφορᾶς.

Offerri non licet aliquid ad altare præter novas spicas et uvas, et oleum ad luminaria, et thymiama id est incensum, tempore quo sancta celebratur oblatio.

Voyez les remarques pour le canon 3.

CAN. V (IV).

Ἡ ἄλλη πᾶσα ὀπώρα εἰς οἶκον ἀποστελλέσθω, ἀπαρχὴ τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις, ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ θυσιαστήριον· δῆλον δὲ, ὡς ὁ ἐπίσκοπος καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐπιμερίζουσι τοῖς διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς κληρικοῖς.

Reliqua poma omnia ad domum, primitiæ episcopo et presbyteris, dirigantur, nec offerantur in altari. Certum est autem, quod episcopus et presbyteri dividant et diaconis et reliquis clericis.

Voyez les remarques pour le canon 3.

CAN. VI (V).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μὴ ἐκβαλλέτω προφάσει εὐλαβείας· ἐὰν δὲ ἐκβάλλῃ, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ, καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter uxorem propriam sub obtentu religionis nequa-

(1) Vgl. Drey, a. a. O. S. 365 ff.

quam abjiciat; si vero ejecerit, excommunicetur; et si perseveraverit, dejiciatur.

Drey a supposé[1] que Eustathe de Sébaste avait donné lieu à ce canon vers le milieu du IVe siècle. Voir les canons 1 et 4 du synode de Gangre; d'après le texte grec, il faudrait placer dans la traduction latine de Denys le Petit les mots *et diaconus* après le mot *presbyter*.

CAN. VII (VI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κοσμικὰς φροντίδας μὴ ἀναλαμβανέτω· εἰ δὲ μή, καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus nequaquam seculares curas assumat; sin aliter, dejiciatur.

Ce canon appartient pour le fond aux plus anciens canons apostoliques, à ceux qui renferment des ordonnances provenant peut-être des apôtres; mais il a dû être rédigé à une époque plus récente (au IIIe siècle). Les constitutions apostoliques[2] renferment une prescription semblable[3].

CAN. VIII (VII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τὴν ἁγίαν τοῦ Πάσχα ἡμέραν πρὸ τῆς ἐαρινῆς ἰσημερίας μετὰ Ἰουδαίων ἐπιτελέσει, καθαιρείσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus sanctum Paschæ diem ante vernale æquinoctium cum Judæis celebraverit, abjiciatur.

Nous avons vu dans le présent volume qu'une nouvelle difficulté était venue s'ajouter dans le courant du IIIe siècle à celles qui existaient déjà pour déterminer le temps de la célébration de la fête de Pâques. Après avoir discuté pour savoir s'il devait être fixé d'après le jour de la semaine, d'après le jour du mois, et après s'être demandé à quelle époque devait finir le jeûne, on se demanda en outre, pendant le IIIe siècle, si la Pâque devait se célébrer constamment après l'équinoxe du printemps. Le concile de Nicée répondit à cette demande par l'affirmative; s'il ne l'a pas fait d'une manière explicite, du moins l'a-t-il fait implicitement[4]. Le synode d'Antioche, tenu en 341, a rendu une décision analogue[5], et Bickell a pensé que[6] ce 8e canon apostolique a été fait d'après le 1er canon d'Antioche. Drey croit, au contraire[7], que ce canon a été fait d'après les constitutions apostoliques[8].

(1) *Constit. apost.* S. 341.
(2) II, 6.
(3) Drey, S. 240-248 u. 403.
(4) Voy. dans le présent vol. le § 37.
(5) Voyez le § 56.
(6) S. 331.
(7) S. 403.
(8) *Constit. apost* lib. V, 17.

CAN. IX (VIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἐκ τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ προσφορᾶς γενομένης μὴ μεταλάβοι, τὴν αἰτίαν εἰπάτω· καὶ ἐὰν εὔλογος ᾖ, συγγνώμης τυγχανέτω· εἰ δὲ μὴ λέγει, ἀφοριζέσθω, ὡς αἴτιος βλάβης γενόμενος τῷ λαῷ καὶ ὑπόνοιαν ποιήσας κατὰ τοῦ προσενέγκαντος.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus vel quilibet ex sacerdotali catalogo facta oblatione non communicaverit, aut causam dicat, ut si rationabilis fuerit, veniam consequatur, aut si non dixerit, communione privetur, tanquam qui populo causa læsionis extiterit, dans suspicionem de eo, qui sacrificavit, quod recte non obtulerit.

Le texte latin de Denys le Petit semble faire croire qu'il faudrait ajouter ces mots à la fin du texte grec ὡς μὴ ὑγιῶς ἀνενεγκόντος (comme s'il n'avait pas régulièrement offert.) Ces mots se trouvent du reste dans quelques manuscrits grecs. Quant à l'antiquité de ce canon, voyez le commentaire du canon qui suit.

CAN. X (IX).

Πάντας τοὺς εἰσιόντας πιστοὺς καὶ τῶν γραφῶν ἀκούοντας, μὴ παραμένοντας δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ ἁγίᾳ μεταλήψει, ὡς ἀταξίαν ἐμποιοῦντας τῇ ἐκκλησίᾳ, ἀφορίζεσθαι χρή.

Omnes fideles, qui ingrediuntur ecclesiam et scripturas audiunt, non autem perseverant in oratione, nec sanctam communionem percipiunt, velut inquietudines ecclesiæ commoventes, convenit communione privare.

Ce 10e canon se rattache évidemment au 9e [1]. Drey a pensé qu'ils étaient l'un et l'autre très-anciens et provenaient de ces temps de persécution pendant lesquels quelques chrétiens s'abstenaient par remords de conscience de recevoir la sainte communion. Drey est évidemment dans son tort lorsqu'il soutient que ce 10e canon apostolique a été copié mot pour mot sur le 2e canon du concile d'Antioche tenu en 341. C'est le contraire qu'il faudrait dire plutôt; voyez ce que nous avons dit dans les réflexions placées avant les canons apostoliques.

CAN. XI (X).

Εἴ τις ἀκοινωνήτῳ κἂν ἐν οἴκῳ συνεύξηται, οὗτος ἀφοριζέσθω.

Si quis cum excommunicato, etiam domi, simul oraverit, et ipse communione privetur.

Ce canon doit être pour le fond rangé parmi les plus anciens canons apostoliques, et, à ce point de vue, on peut même lui attribuer une

---

(1) S. 255 f. et 405.

origine apostolique; quant à sa rédaction actuelle, Drey suppose [1] qu'elle a été faite d'après le second canon du concile d'Antioche; mais voyez ce que nous avons dit à la fin du commentaire du canon précédent.

CAN. XII (XI).

Εἴ τις καθῃρημένῳ κληρικὸς ὢν ὡς κληρικῷ συνεύξηται, καθαιρείσθω καὶ αὐτός.

Si quis cum damnato clerico, veluti cum clerico, simul oraverit, et ipse damnetur.

Pour l'antiquité de ce canon, mêmes observations que sur les canons 10 et 11.

D'après Drey [2], ce canon aurait été aussi fait d'après le 2e canon du concile d'Antioche.

CAN. XIII (XII).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς ἀφωρισμένος ἤτοι ἄδεκτος, ἀπελθὼν ἐν ἑτέρᾳ πόλει, δεχθῇ ἄνευ γραμμάτων συστατικῶν, ἀφοριζέσθω καὶ ὁ δεξάμενος καὶ ὁ δεχθείς· εἰ δὲ ἀφωρισμένος εἴη, ἐπιτεινέσθω αὐτῷ ὁ ἀφορισμὸς, ὡς ψευσαμένῳ καὶ ἀπατήσαντι τὴν Ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ.

Si quis clericus aut laicus a communione suspensus vel communicans, ad aliam properet civitatem, et suscipiatur præter commendaticias literas, et qui susceperunt et qui susceptus est, communione priventur. Excommunicato vero proteletur ipsa correptio, tanquam qui mentitus sit et Ecclesiam Dei seduxerit.

Le texte grec porte ἤτοι ἄδεκτος, c'est-à-dire *sive excommunicatus*. On suppose qu'il faudrait lire plutôt ἤτοι δεκτὸς, parce que l'on décrète dans la suite du canon deux sortes de peines : α) lorsque quelqu'un qui n'est pas excommunié se fait recevoir ailleurs, sans avoir des lettres de recommandation de son évêque, il doit être excommunié lui et celui qui le reçoit; β) si un excommunié obtient de se faire recevoir ailleurs, on prolongera le temps de son excommunication. Ce canon est pour le fond certainement antérieur au concile de Nicée. Drey [3] suppose qu'il a été rédigé d'après le 6e canon du concile d'Antioche. V. les réflexions à la fin du commentaire sur le 10e canon.

CAN. XIV (XIII).

Ἐπίσκοπον μὴ ἐξεῖναι καταλείψαντα τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν ἑτέρᾳ ἐπιπηδᾷν, κἂν ὑπὸ πλειόνων ἀναγκάζηται, εἰ μή τις εὔλογος αἰτία ᾖ τοῦτο βιαζομένη αὐτὸν ποιεῖν, ὡς πλέον τι κέρδος δυναμένου αὐτοῦ τοῖς ἐκεῖσε λόγῳ εὐσεβείας συμβάλλεσθαι· καὶ τοῦτο δὲ οὐκ ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλὰ κρίσει πολλῶν ἐπισκόπων καὶ παρακλήσει μεγίστῃ.

---

(1) a. a. O. S. 405.
(2) a. a. O. S. 405.
(3) a. a. O. S. 257 u. 405.

Episcopo non licere alienam parochiam, propria relicta, pervadere, licet cogatur a plurimis, nisi forte quia eum rationabilis causa compellat, tanquam qui possit ibidem constitutis plus lucri conferre, et in causa religionis aliquid profectus prospicere; et hoc non a semetipso pertentet, sed multorum episcoporum judicio et maxima supplicatione perficiat.

La défense de quitter une église pour passer dans une autre est très-ancienne. Elle a été déjà stipulée par le concile d'Arles en 314 et le concile de Nicée dans son 15e canon, de même que le synode d'Antioche en 341 et le synode de Sardique l'ont renouvelée. Ce canon 15e est donc pour le fond très-ancien; quant à la rédaction actuelle, Drey suppose qu'elle est postérieure au concile de Nicée; c'est ce que fait voir, d'après lui, l'adoucissement de la peine introduit par le canon apostolique; elle ne saurait avoir été décrétée par les Pères des anciens canons. Drey en conclut que ce canon a été fait d'après le 18e et le 21e canon d'Antioche [1]. Mais voyez le commentaire sur le 10e canon apostolique.

CAN. XV (XIV).

Εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν ἀπολείψας τὴν ἑαυτοῦ παροικίαν εἰς ἑτέραν ἀπέλθῃ, καὶ παντελῶς μεταστὰς διατρίβῃ ἐν ἄλλῃ παροικίᾳ παρὰ γνώμην τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου· τοῦτον κελεύομεν μηκέτι λειτουργεῖν, μάλιστα εἰ προσκαλουμένου αὐτὸν τοῦ ἐπισκόπου αὐτοῦ ἐπανελθεῖν οὐχ ὑπήκουσεν ἐπιμένων τῇ ἀταξίᾳ· ὡς λαϊκὸς μέντοι ἐκεῖσε κοινωνείτω.

Si quis presbyter aut diaconus aut quilibet de numero clericorum relinquens propriam parochiam pergat ad alienam, et omnino demigrans præter episcopi sui conscientiam in aliena parochia commoretur, hunc alterius ministrare non patimur, præcipue si vocatus ab episcopo redire contempserit, in sua inquietudine perseverans; verum tamen tanquam laicus ibi communicet.

Même remarque que pour le 14e canon.

Suivant Drey, ce 15e canon, ainsi que le suivant, aurait été fait d'après le 3e canon du concile d'Antioche tenu en 341. Voyez la fin du commentaire sur le 10e canon.

CAN. XVI (XV).

Εἰ δὲ ὁ ἐπίσκοπος, παρ' ᾧ τυγχάνουσι, παρ' οὐδὲν λογισάμενος τὴν κατ' αὐτῶν ὁρισθεῖσαν ἀργίαν, δέξεται αὐτοὺς ὡς κληρικούς, ἀφοριζέσθω ὡς διδάσκαλος ἀταξίας.

Episcopus vero, apud quem moratos esse constiterit, si contra eos decretam cessationem pro nihilo reputans, tanquam clericos forte susceperit, velut magister inquietudinis communione privetur.

Même remarque que pour le 14e canon.

---

(1) Drey, S. 274 et 405.

CAN. XVII (XVI).

Ὁ δυσὶ γάμοις συμπλακεὶς μετὰ τὸ βάπτισμα ἢ παλλακὴν κτησάμενος οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.

Si quis post baptisma secundis fuerit nuptiis copulatus aut concubinam habuerit, non potest esse episcopus aut presbyter aut diaconus, aut prorsus ex numero eorum, qui ministerio sacro deserviunt.

On sait que le fond de ce canon est une ordonnance des apôtres eux-mêmes [1]. Il a été rédigé d'après les constitutions apostoliques [2], par conséquent à peu près dans le IIIe siècle [3].

CAN. XVIII (XVII).

Ὁ χήραν λαβὼν ἢ ἐκβεβλημένην ἢ ἑταίραν ἢ οἰκέτιν ἢ τῶν ἐπὶ σκηνῆς οὐ δύναται εἶναι ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ.

Si quis viduam aut ejectam acceperit, aut meretricem aut ancillam, vel aliquam de his qui publicis spectaculis mancipantur, non potest esse episcopus aut presbyter aut diaconus aut ex eorum numero qui ministerio sacro deserviunt.

Même remarque que pour le canon 17.

Voy. 3 Moïse (21, 14), où se trouve une ordonnance analogue concernant les prêtres juifs [4].

CAN. XIX (XVIII).

Ὁ δύο ἀδελφὰς ἀγαγόμενος ἢ ἀδελφιδῆν οὐ δύναται εἶναι κληρικός.

Qui duas in conjugium sorores acceperit, vel filiam fratris, clericus esse non poterit.

Ce canon renouvelle, ainsi que le précédent, une prescription contenue dans l'Ancien Testament [5]. Les synodes d'Elvire [6] et de Néocésarée [7] ont porté la même ordonnance. On peut donc regarder ce 19e canon comme contemporain de ce synode, et en particulier comme une imitation de celui de Néocésarée [8].

CAN. XX (XIX).

Κληρικὸς ἐγγύας διδοὺς καθαιρείσθω.

Clericus fidejussionibus inserviens abjiciatur.

Nous avons vu dans le § 4 que, dès le IIIe siècle, il était expressément défendu aux prêtres d'être tuteurs ou intendants; en un mot, de se mêler de la gestion d'affaires temporelles. Une défense analogue

(1) *I Tim.* 3, 2-13. — *Tit.* 1, 5-9. — I Petr. 5, 1-4.
(2) *Constit. apost.* VI, 17.
(3) Drey, a. a. O. S. 242 u. 403.
(4) Vgl. Drey, a. a. O. S. 251 u. 403.
(5) V. 3 Moise, 18, 16; 20, 21.
(6) Can. 61.
(7) Can. 2.
(8) Drey, a. a. O. S. 251 u. 409.

est portée par le présent canon, qui pour le fond est très-ancien et a été fait d'après les constitutions apostoliques [1].

CAN. XXI (XX).

Εὐνοῦχος εἰ μὲν ἐξ ἐπηρείας ἀνθρώπων ἐγενετό τις, ἢ ἐν διωγμῷ ἀφηρέθη τὰ ἀνδρῶν, ἢ οὕτως ἔφυ, καί ἐστιν ἄξιος, γινέσθω.

Eunuchus si per insidias hominum factus est, vel si in persecutione ejus sunt amputata virilia, vel si ita natus est, et est dignus, efficiatur episcopus.

Le synode œcuménique de Nicée a porté dans son 1[er] canon une ordonnance analogue à celle de ce canon et des deux canons suivants; en la portant le synode dit se conformer à d'anciens canons, il désigne par là le 21[e] canon apostolique, ainsi que le 22[e] et le 23[e]. Drey a cru[2], au contraire, que ces canons apostoliques avaient été faits d'après les canons de Nicée; les valésiens ont peut-être donné lieu à ces ordonnances [3].

CAN. XXII (XXI).

Ὁ ἀκρωτηριάσας ἑαυτὸν μὴ γινέσθω κληρικός· αὐτοφονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ καὶ τῆς τοῦ Θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός.

Si quis absciderit semetipsum, id est, si quis sibi amputavit virilia, non fiat clericus, quia suus homicida est, et Dei conditionibus inimicus.

Même remarque que pour le canon précédent.

CAN. XXIII (XXII).

Εἴ τις κληρικὸς ὢν ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσει, καθαιρείσθω, φονευτὴς γάρ ἐστιν ἑαυτοῦ.

Si quis, cum clericus fuerit, absciderit semetipsum, omnino damnetur, quia suus est homicida.

Même remarque que pour le 21[e] canon.

CAN. XXIV (XXIII).

Λαϊκὸς ἑαυτὸν ἀκρωτηριάσας ἀφοριζέσθω ἔτη τρία· ἐπίβουλος γάρ ἐστι τῆς ἑαυτοῦ ζωῆς.

Laicus semetipsum abscindens annis tribus communione privetur, quia suæ vitæ insidiator exstitit.

Le 1[er] canon de Nicée, en traitant aussi de la mutilation volontaire, n'en parle que par rapport aux clercs et ne décrète aucune peine contre les laïques qui se mutilaient eux-mêmes. Cela pourrait faire penser que le présent canon a été fait pour compléter ceux du concile

---

(1) *Constit. apost.* II, 6. Vgl. Drey, a. a. O. S. 248 u. 403. Voyez aussi plus haut le 7[e] canon apost.

(2) S. 266 f. u. 410.

(3) Voy. plus haut, § 4 et 42.

de Nicée, et par conséquent qu'il est plus récent que ce concile. Mais rien n'empêche de croire que le concile de Nicée ait fait, au contraire, son ordonnance d'après ce canon apostolique. Tout en se contentant de parler de la mutilation volontaire comme *impedimentum ordinis*, dans son *Historia Arianorum ad monachos* [1], Athanase fait voir que la mutilation volontaire était aussi sévèrement punie chez les laïques et qu'ils étaient exclus de la communion *laicalis*. Drey [2] est d'avis que ces canons sont plus récents que ceux de Nicée et qu'ils ont été faits d'après ceux-ci.

CAN. XXV (XXIV).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐπὶ πορνείᾳ ἢ ἐπιορκίᾳ ἢ κλοπῇ ἁλοὺς καθαιρείσθω, καὶ μὴ ἀφορίζεσθω· λέγει γὰρ ἡ γραφή· Οὐκ ἐκδικήσεις δὶς ἐπὶ τὸ αὐτό· ὁμοίως δὲ οἱ λοιποὶ κληρικοὶ τῇ αὐτῇ αἱρέσει ὑποκείσθωσαν.

Episcopus aut presbyter aut diaconus, qui in fornicatione aut perjurio aut furto captus est, deponatur, non tamen communione privetur; dicit enim Scriptura : Non vindicabit Dominus bis in idipsum.

Ce canon fait allusion à un passage du prophète Naüm [3]. Il appartient pour le fond bien certainement aux plus anciens canons, car S. Basile le Grand dit dans sa lettre à Amphiloque (c. 3) que, d'après une ancienne règle (ἀρχαῖον κανόνα), les voleurs, etc., devaient être destitués de leurs fonctions ecclésiastique ; Léon le Grand voit là une tradition apostolique [4]. Drey [5] suppose que cette phrase de S. Basile a donné lieu à la rédaction de ce canon.

CAN. XXVI.

Similiter et reliqui clerici huic conditioni subjaceant.

En grec ce canon n'est pas compté à part, il ne forme que la dernière phrase du canon précédent. Quant à l'antiquité de ce canon, voyez les remarques sur le canon 25.

CAN. XXVII (XXV).

Τῶν εἰς κλῆρον προσελθόντων ἀγάμων κελεύομεν βουλομένους γαμεῖν ἀναγνώστας καὶ ψάλτας μόνους.

Innuptis autem, qui ad clerum provecti sunt, præcipimus, ut si voluerint uxores accipiant, sed lectores cantoresque tantummodo.

Paphnuce avait déclaré dans le concile de Nicée [6] que, d'après une ancienne loi, quiconque était entré dans le clergé sans être marié ne

---

(1) C. 28, *Opp.* t. I, p. I, p. 884, ed. Patav.
(2) a. a. O. S. 268 u. 410.
(3) Naum 1, 9.
(4) Ep. 92 d'après Ballerini, ep. 167 ad Rustic. n. 2.
(5) a. a. O. S. 244 und 412.
(6) V. § 43.

pouvait ensuite contracter mariage. Le synode d'Ancyre tenu en 314 connaissait aussi cette loi; c'est pour cela que, dans son 10e canon, il établit une exception en faveur des diacres. Le concile d'Elvire alla encore plus loin; ces rapprochements prouvent que le canon actuel est antérieur au concile de Nicée, et qu'il est le fidèle interprète de l'ancienne pratique de l'Eglise. Drey lui-même [1] dit que ce canon a été fait d'après les constitutions apostoliques (VI, 17), et avoue par là qu'il est antérieur au concile de Nicée.

CAN. XXVIII (XXVI).

Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον ἢ διάκονον τύπτοντα πιστοὺς ἁμαρτάνοντας ἢ ἀπίστους ἀδικήσαντας, τὸν διὰ τοιούτων φοβεῖν θέλοντα, καθαιρεῖσθαι προστάττομεν· οὐδαμοῦ γὰρ ὁ Κύριος τοῦτο ἡμᾶς ἐδίδαξε· τοὐναντίον δὲ αὐτὸς τυπτόμενος οὐκ ἀντέτυπτε, λοιδορούμενος οὐκ ἀντελοιδόρει, πάσχων οὐκ ἠπείλει.

Episcopum aut presbyterum aut diaconum percutientem fideles delinquentes, aut infideles inique agentes, et per hujusmodi volentem timeri, dejici ab officio suo præcipimus, quia nusquam nos hoc Dominus docuit; e contrario vero ipse, cum percuteretur non repercutiebat, cum malediceretur non remaledicebat, cum pateretur non comminabatur.

Drey suppose que ce canon est un des plus récents parmi les canons apostoliques [2], car aucun ancien synode n'a cru nécessaire de publier de pareilles ordonnances. Le concile de Constantinople a été le premier à défendre aux clercs de frapper les fidèles, et le présent canon apostolique n'est qu'une imitation de cette ordonnance de Constantinople.

CAN. XXIX (XXVII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος καθαιρεθεὶς δικαίως ἐπὶ ἐγκλήμασι φανεροῖς τολμήσειεν ἅψασθαι τῆς ποτε ἐγχειρισθείσης αὐτῷ λειτουργίας, οὗτος παντάπασιν ἐκκοπτέσθω τῆς Ἐκκλησίας.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, depositus juste super certis criminibus, ausus fuerit attrectare ministerium dudum sibi commissum, hic ab Ecclesia penitus abscindatur.

Ce canon est identique au 4e canon du concile d'Antioche tenu en 341 [3]. Drey suppose [4] que ce canon apostolique est plus récent que celui d'Antioche : car le canon d'Antioche ne s'occupe que du cas où un évêque est régulièrement déposé, et ce pour des méfaits reconnus. Mais il se peut, au contraire, que notre canon soit plus ancien que celui d'Antioche; les Pères d'Antioche n'ont peut-être fait qu'appliquer à S. Athanase les dispositions d'une règle déjà connue. Voyez les commentaires sur le canon 10.

(1) a. a. O. S. 307 ff. u. 403.
(2) S. 345 u. 410.
(3) V. § 56.
(4) S. 298 u. 405.

CAN. XXX (XXVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος διὰ χρημάτων τῆς ἀξίας ταύτης ἐγκρατὴς γένηται, ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας, καὶ ἐκκοπτέσθω τῆς κοινωνίας παντάπασιν, ὡς Σίμων ὁ μάγος ἀπὸ ἐμοῦ Πέτρου.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus per pecunias hanc obtinuerit dignitatem, dejiciatur et ipse et ordinator ejus, et a communione omnibus modis abscindatur, sicut Simon magus a Petro.

Nous avons vu dans les commentaires des canons du synode d'Elvire que ce concile a défendu dans son 48e canon de recevoir de l'argent pour administrer le baptême. Le concile ne qualifie cependant pas encore de simonie cet abus ; mais à l'époque où le 30e canon apostolique a été redigé, le mot de simonie semble être déjà employé comme terme technique. Cette observation tendrait à prouver que le 30e canon apostolique est relativement assez récent ; il n'est guère probable, en effet, que pendant les temps de persécution on ait cherché à acheter des évêchés à prix d'argent. Mais le synode de Sardique montre par son canon 2 qu'il était déjà nécessaire de couper court à de tels trafics. Des abus du même genre ont aussi attiré l'attention de S. Basile [1]. Drey [2] pense que ce 30e canon apostolique n'est qu'un extrait du 2e canon du concile de Chalcédonie. Voy. les remarques placées au commencement de l'Appendice.

CAN. XXXI (XXIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος κοσμικοῖς ἄρχουσι χρησάμενος δἰ αὐτῶν ἐγκρατὴς γένηται ἐκκλησίας, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω, καὶ οἱ κοινωνοῦντες αὐτῷ πάντες.

Si quis episcopus secularibus potestatibus usus ecclesiam per ipsos obtineat, deponatur, et segregentur omnes, qui illi communicant.

Ce canon a pour but de s'opposer à l'intervention des empereurs chrétiens dans le choix des évêques ; il n'est pas probable qu'il ait été décrété par un ancien concile, il aura plutôt été composé par celui qui aura réuni les constitutions apostoliques et les canons. Drey doute fort qu'un ancien concile eût osé faire aux empereurs une opposition si explicite et si déclarée.

CAN. XXXII (XXX).

Εἴ τις πρεσβύτερος καταφρονήσας τοῦ ἰδίου ἐπισκόπου χωρὶς συναγωγὴν καὶ θυσιαστήριον πήξει, μηδὲν κατεγνωκὼς τοῦ ἐπισκόπου ἐν εὐσεβείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ, καθαιρείσθω ὡς φίλαρχος · τύραννος γάρ ἐστιν · ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ λοιποὶ κληρικοὶ καὶ ὅσοι ἐν αὐτῷ προσθῶνται · οἱ δὲ λαϊκοὶ ἀφοριζέσθωσαν · ταῦτα δὲ μετὰ μίαν καὶ δευτέραν καὶ τρίτην παράκλησιν τοῦ ἐπισκόπου γινέσθω.

Si quis presbyter contemnens episcopum suum seorsum collegerit et altare aliud erexerit, nihil habens quo reprehendat episcopum in causa pietatis et

(1) Epistola 76,
(2) a. a. O. S. 352 ff. u. 411.

justitiæ, deponatur, quasi principatus amator existens, est enim tyrannus; et cæteri clerici, quicumque tali consentiunt, deponantur, laici vero segregentur. Hæc autem post unam et secundam et tertiam episcopi obtestationem fieri conveniat.

Il est arrivé, même dans la primitive Église, que des prêtres aient créé des schismes ; c'est ce qui a eu lieu, par exemple, pour le schisme des novatiens ; mais comme les synodes du IVe siècle, et en particulier le synode d'Antioche tenu en 341 [1], traitent du même sujet que le 32e canon apostolique, Drey a pensé [2] que ce canon avait été fait d'après le 5e canon d'Antioche. Mais nous rappellerons une fois de plus ici ce que nous avons dit à propos du 10e canon.

CAN. XXXIII (XXXI).

Εἴ τις πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἀπὸ ἐπισκόπου γένηται ἀφωρισμένος, τοῦτον μὴ ἐξεῖναι παρ' ἑτέρου δέχεσθαι, ἀλλ' ἢ παρὰ τοῦ ἀφορίσαντος αὐτὸν, εἰ μὴ ἂν κατὰ συγκυρίαν τελευτήσῃ ὁ ἀφορίσας αὐτὸν ἐπίσκοπος.

Si quis presbyter aut diaconus ab episcopo suo segregetur, hunc non licere ab alio recipi, sed ab ipso, qui eum sequestraverat, nisi forsitan obierit episcopus ipse, qui eum segregasse cognoscitur.

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion de remarquer que les anciens conciles ont porté des ordonnances analogues à celle du 33e canon apostolique. Drey suppose que ce canon remonte pour le fond à une haute antiquité, mais qu'il a été redigé d'après le 6e canon d'Antioche.

CAN. XXXIV (XXXII).

Μηδένα τῶν ξένων ἐπισκόπων ἢ πρεσβυτέρων ἢ διακόνων ἄνευ συστατικῶν προσδέχεσθαι · καὶ ἐπιφερομένων αὐτῶν ἀνακρινέσθωσαν · καὶ εἰ μὲν ὦσι κήρυκες τῆς εὐσεβείας, προσδεχέσθωσαν, εἰ δὲ μήγε, τὴν χρείαν αὐτοῖς ἐπιχορηγήσαντες εἰς κοινωνίαν αὐτοὺς μὴ προσδέξησθε · πολλὰ γὰρ κατὰ συναρπαγὴν γίνεται.

Nullus episcoporum peregrinorum aut presbyterorum aut diaconorum sine commendaticiis recipiatur epistolis; et cum scripta detulerint, discutiantur attentius, et ita suscipiantur, si prædicatores pietatis exstiterint; sin minus, hæc quæ sunt necessaria subministrentur eis, et ad communionem nullatenus admittantur, quia per subreptionem multa proveniunt.

Le 13e canon contient une ordonnance analogue ; dans l'Eglise primitive les chrétiens en voyage ne pouvaient, en effet, être reçus dans une église étrangère qu'avec des lettres de recommandation, *litteris commendaticiis* ; c'est ainsi, par exemple, que vers le milieu du IIe siècle Marcion ne fut pas reçu à Rome, parce qu'il n'avait pas avec lui des lettres de l'évêque de Sinope, qui était son évêque. Il est aussi parlé de ces lettres de recommandation dans le canon 25e du

(1) C. 5.
(2) S. 257 u. 405.

synode d'Elvire et dans le canon 9e de celui d'Arles. D'après Drey [1], ce canon appartient pour le fond aux plus ancieus canons apostoliques; mais, d'après le même auteur [2], il aurait été rédigé d'après les constitutions apostoliques [3] et d'après le 7e et le 8e canon d'Antioche.

CAN. XXXV (XXXIII.)

Τοὺς ἐπισκόπους ἑκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καὶ ἡγεῖσθαι αὐτὸν ὡς κεφαλὴν, καὶ μηδέν τι πράττειν περιττὸν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις· ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιείτω τι· οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς διὰ Κυρίου ἐν ἁγίῳ Πνεύματι.

Episcopos gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment, et nihil amplius præter ejus conscientiam gerant quam illa sola singuli, quæ parochiæ propriæ et villis, quæ sub ea sunt, competunt. Sed nec ille præter omnium conscientiam faciat aliquid. Sic enim unanimitas erit, et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu sancto.

D'après les recherches de Drey [4], ce canon est ou bien un abrégé du 9e canon du concile d'Antioche tenu en 341 et qui traite de la même matière, ou bien ce canon d'Antioche est une amplification de ce canon apostolique. Drey [5] finit par adopter le premier sentiment.

CAN. XXXVI (XXXIV.)

Ἐπίσκοπον μὴ τολμᾶν ἔξω τῶν ἑαυτοῦ ὅρων χειροτονίας ποιεῖσθαι εἰς τὰς μὴ ὑποκειμένας αὐτῷ πόλεις καὶ χώρας· εἰ δὲ ἐλεγχθείη τοῦτο πεποιηκὼς παρὰ τὴν τῶν κατεχόντων τὰς πόλεις ἐκείνας ἢ τὰς χώρας γνώμην, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ οὓς ἐχειροτόνησεν.

Episcopum non audere extra terminos proprios ordinationes facere in civitatibus et villis, quæ ipsi nullo jure subjectæ sunt. Si vero convictus fuerit hoc fecisse præter eorum conscientiam, qui civitates illas et villas detinent, et ipse deponatur, et qui ab eo sunt ordinati.

Une ordonnance analogue a été portée par le synode d'Elvire [6], par celui de Nicée [7] et par celui d'Antioche [8]. Drey reconnaît (S. 271 u. 406) que la règle exposée ici a été observée dès les premiers temps de l'Église ; aussi ne fait-il pas difficulté de ranger ce canon pour ce qui est du fond parmi les plus anciens canons apostoliques; il suppose, en outre, qu'il a été rédigé d'après le synode d'Antioche tenu en 341.

---

(1) a. a. O. S. 257 ff.
(2) S. 403 u. 406.
(3) *Constit. apostol.* II, 58.
(4) S. 323-331.
(5) S. 406.
(6) C. 20.
(7) C. 16.
(8) C. 13 u. 22.

CAN. XXXVII (XXXV).

Εἴ τις χειροτονηθεὶς ἐπίσκοπος μὴ καταδέχοιτο τὴν λειτουργίαν καὶ τὴν φροντίδα τοῦ λαοῦ τὴν ἐγχειρισθεῖσαν αὐτῷ, τοῦτον ἀφωρισμένον τυγχάνειν, ἕως ἂν καταδέξηται· ὡσαύτως καὶ πρεσβύτερος ἢ διάκονος. Εἰ καὶ μὴ δεχθείη, οὐ παρὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην, ἀλλὰ παρὰ τὴν τοῦ λαοῦ μοχθηρίαν, αὐτὸς μενέτω ἐπίσκοπος, ὁ δὲ κλῆρος τῆς πόλεως ἀφοριζέσθω, ὅτι τοιούτου λαοῦ ἀνυποτάκτου παιδευταὶ οὐκ ἐγένοντο.

Si quis episcopus non susceperit officium et curam populi sibi commissam, hic communione privetur, quoadusque consentiat obedientiam commodans, similiter autem et presbyter et diaconus. Si vero perrexerit, nec receptus fuerit non pro sua sententia, sed pro populi malitia, ipse quidem maneat episcopus, clerici vero civitatis communione priventur, eo quod eruditores inobedientis populi non fuerint.

Cette prescription a été faite en partie par le synode d'Ancyre [1], en partie par celui d'Antioche [2]. Drey [3] tient ce canon pour une imitation des deux canons d'Antioche, mais c'est peut-être le contraire qui a eu lieu.

CAN. XXXVIII (XXXVI).

Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων, καὶ ἀνακρινέτωσαν ἀλλήλους τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας καὶ τὰς ἐμπιπτούσας ἐκκλησιαστικὰς ἀντιλογίας διαλυέτωσαν· ἅπαξ μὲν τῇ τετάρτῃ ἑβδομάδι τῆς πεντηκοστῆς, δεύτερον δὲ ὑπερβερεταίου δωδεκάτῃ.

Bis in anno episcoporum concilia celebrentur, ut inter se invicem dogmata pietatis explorent, et emergentes ecclesiasticas contentiones amoveant; semel quidem quarta septimana pentecostes, secundo vero duodecima die mensis Hyperberetæi (id est juxta Romanos quarto idus Octobris).

Le synode de Nicée [4] et celui d'Antioche [5] ont aussi porté des ordonnances sur les synodes provinciaux. D'après Drey [6], ce canon serait plus récent que ces deux synodes, et il aurait été surtout composé conformément à ce qui aurait été prescrit par le synode d'Antioche.

CAN. XXXIX (XXXVII).

Πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὁ ἐπίσκοπος ἐχέτω τὴν φροντίδα καὶ διοικείτω αὐτὰ, ὡς Θεοῦ ἐφορῶντος· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ σφετερίζεσθαί τι ἐξ αὐτῶν ἢ συγγενέσιν ἰδίοις τὰ τοῦ Θεοῦ χαρίζεσθαι· εἰ δὲ πένητες εἶεν, ἐπιχορηγείτω ὡς πένησιν, ἀλλὰ μὴ προφάσει τούτων τὰ τῆς Ἐκκλησίας ἀπεμπολείτω.

Omnium negotiorum ecclesiasticorum curam episcopus habeat, et ea velut Deo contemplante dispenset; nec ei liceat ex his aliquid omnino contingere,

(1) C. 18.
(2) C. 17 et 18.
(3) a. a. O. S. 294 u. 406.
(4) C. 5.
(5) C. 20.
(6) S. 334 u. 406.

aut parentibus propriis quæ Dei sunt condonare. Quod si pauperes sunt, tanquam pauperibus subministret, nec eorum occasione Ecclesiæ negotia deprædetur.

Ce canon et les deux suivants sont assez semblables au 24e et au 25e canon d'Antioche ; aussi Drey pense-t-il qu'ils ont été faits précisement d'après ces deux canons du synode d'Antioche. Nous ne partageons pas tout à fait ce sentiment, et nous rappelons ce qui a été dit au sujet du 10e canon.

CAN. XL (XXXVIII).

Οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ διάκονοι ἄνευ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου μηδὲν ἐπιτελείτωσαν· αὐτὸς γάρ ἐστιν ὁ πεπιστευμένος τὸν λαὸν τοῦ Κυρίου, καὶ τὸν ὑπὲρ τῶν ψυχῶν αὐτῶν λόγον ἀπαιτηθησόμενος.

CAN. — (XXXIX).

Ἔστω φανερὰ τὰ ἴδια τοῦ ἐπισκόπου πράγματα, εἴγε καὶ ἴδια ἔχει, καὶ φανερὰ τὰ κυριακὰ, ἵνα ἐξουσίαν ἔχῃ τῶν ἰδίων τελευτῶν ὁ ἐπίσκοπος, οἷς βούλεται καὶ ὡς βούλεται καταλεῖψαι, καὶ μὴ προφάσει τῶν ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων διαπίπτειν τὰ τοῦ ἐπισκόπου, ἐσθ' ὅτε γυναῖκα καὶ παῖδας κεκτημένου ἢ συγγενεῖς ἢ οἰκέτας· δίκαιον γὰρ τοῦτο παρὰ Θεῷ καὶ ἀνθρώποις τὸ μήτε τὴν Ἐκκλησίαν ζημίαν τινὰ ὑπομένειν ἀγνοίᾳ τῶν τοῦ ἐπισκόπου πραγμάτων, μήτε τὸν ἐπίσκοπον ἢ τοὺς αὐτοῦ συγγενεῖς προφάσει τῆς Ἐκκλησίας πημαίνεσθαι, ἢ καὶ εἰς πράγματα ἐμπίπτεν τοὺς αὐτῷ διαφέροντας, καὶ τὸν αὐτοῦ θάνατον δυσφημίαις περιβάλλεσθαι.

Presbyteri et diaconi præter episcopum nihil agere pertentent, nam Domini populus ipsi commissus est, et pro animabus eorum hic redditurus est rationem. Sint autem manifestæ res propriæ episcopi (si tamen habet proprias) et manifestæ dominicæ, ut potestatem habeat de propriis moriens episcopus, sicut voluerit et quibus voluerit relinquere, nec sub occasione ecclesiasticarum rerum, quæ episcopi sunt, intercidant, fortassis enim aut uxorem habet, aut filios aut propinquos aut servos. Et justum est hoc apud Deum et homines, ut nec Ecclesia detrimentum patiatur ignoratione rerum pontificis, nec episcopus vel ejus propinqui sub obtentu Ecclesiæ proscribantur, et in causas incidant qui ad eum pertinent, morsque ejus injuriis malæ famæ subjaceat.

Voyez les remarques faites sur le canon 39e.

CAN. XLI (XL).

Προστάττομεν ἐπίσκοπον ἐξουσίαν ἔχειν τῶν τῆς Ἐκκλησίας πραγμάτων· εἰ γὰρ τὰς τιμίας τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς αὐτῷ πιστευτέον, πολλῷ ἂν μᾶλλον δέοι ἐπὶ τῶν χρημάτων ἐντέλλεσθαι, ὥστε κατὰ τὴν αὐτοῦ ἐξουσίαν πάντα διοικεῖσθαι, καὶ τοῖς δεομένοις διὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ διακόνων ἐπιχωρηγεῖσθαι μετὰ φόβου τοῦ Θεοῦ καὶ πάσης εὐλαβείας· μεταλαμβάνειν δὲ καὶ αὐτὸν τῶν δεόντων (εἴγε δέοιτο) εἰς τὰς ἀναγκαίας αὐτῷ χρείας καὶ τῶν ἐπιξενουμένων ἀδελφῶν, ὡς κατὰ μηδένα τρόπον αὐτοὺς ὑστερεῖσθαι· ὁ γὰρ νόμος τοῦ Θεοῦ διετάξατο, τοὺς τῷ θυσιαστηρίῳ ὑπηρετοῦντας ἐκ τοῦ θυσιαστηρίου τρέφεσθαι·

ἐπείπερ οὐδὲ στρατιῶταί ποτε ἰδίοις ὀψωνίοις ὅπλα κατὰ πολεμίων ἐπιφέρονται.

Præcipimus, ut in potestate sua episcopus Ecclesiæ res habeat. Si enim animæ hominum pretiosæ illi sunt creditæ, multo magis oportet eum curam percuniarum gerere, ita ut potestate ejus indigentibus omnia dispensentur per presbyteros et diaconos, et cum timore omnique sollicitudine ministrentur, ex his autem quibus indiget, si tamen indiget, ad suas necessitates et ad peregrinorum fratrum usus et ipse percipiat, ut nihil omnino possit ei deesse. Lex enim Dei præcipit, ut qui altari deserviunt, de altari pascantur; quia nec miles stipendiis propriis contra hostes arma sustulit.

Voyez les remarques faites sur le 39e canon.

CAN. XLII (XLI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος κύβοις σχολάζων καὶ μέθαις ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus aleæ atque ebrietati deserviens, aut desinat, aut certe damnetur.

Le concile d'Elvire porte dans son canon 79e la même ordonnance au sujet des jeux de dés; quant aux différentes manières de faire l'usure dont s'occupe encore le 44e canon apostolique, elles ont été prohibées par le 20e canon d'Elvire, le 12e d'Arles et le 17e de Nicée. Ce canon et les deux suivants doivent être rangés au nombre des plus anciens canons dits apostoliques. Il n'est pas possible d'en indiquer la source [1].

CAN. XLIII (XLII).

Ὑποδιάκονος ἢ ψάλτης ἢ ἀναγνώστης τὰ ὅμοια ποιῶν ἢ παυσάσθω ἢ ἀφοριζέσθω, ὡσαύτως καὶ οἱ λαϊκοί.

Subdiaconus, lector aut cantor similia faciens, aut desinat, aut communione privetur. Similiter etiam laicus.

Mêmes remarques que pour le 42e canon.

CAN. XLIV (XLIII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος τόκους ἀπαιτῶν τοὺς δανειζομένους ἢ παυσάσθω ἢ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter aut diaconus usuras a debitoribus exigens, aut desinat, aut certe damnetur.

Mêmes remarques que pour le canon 42e.

CAN. XLV (XLIV).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος αἱρετικοῖς συνευξάμενος μόνον, ἀφοριζέσθω· εἰ δὲ καὶ ἐπέτρεψεν αὐτοῖς ὡς κληρικοῖς ἐνεργῆσαί τι, καθαιρείσθω.

Episcopus, presbyter et diaconus, qui cum hæreticis oraverit tantum-

(1) Vgl. Drey, a. a. O. S. 244 f.

modo, communione privetur; si vero tanquam clericus hortatus eos fuerit agere vel orare, damnetur.

Ce canon n'est qu'une application à un cas particulier des ordonnances générales faites par les apôtres, et cette application a dû être faite dès les premiers siècles ; aussi ce canon doit-il être pour le fond très-ancien [1]. Du reste Drey pense [2] qu'il a été fait d'après les canons 9, 33 et 34 du concile de Laodicée.

CAN. XLVI (XLV).

Ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον αἱρετικῶν δεξάμενον βάπτισμα ἢ θυσίαν καθαιρεῖσθαι προστάττομεν· Τίς γὰρ συμφώνησις τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Βελίαλ; ἢ τίς μερὶς πιστοῦ μετὰ ἀπίστου;

Episcopum aut presbyterum hæreticorum suscipientem baptisma damnari præcipimus. Quæ enim conventio Christi ad Belial, aut quæ pars fideli cum infideli ?

Drey tient ce canon et le suivant pour très-anciens [3]. Dollinger suppose au contraire, ainsi que nous l'avons dit [4], que ce canon est plus récent. Ce sentiment avait déjà été émis par Pierre de Marca, qui disait avec raison que, dans le cas où ce canon aurait existé à l'époque de la discussion sur le baptême conféré par les hérétiques, c'est-à-dire vers l'an 255, S. Cyprien et Firmilien n'auraient pas manqué de le citer [5]. Ce canon et le suivant ont été faits d'après les constitutions apostoliques [6].

CAN. XLVII (XLVI).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν κατ'ἀλήθειαν ἔχοντα βάπτισμα ἐὰν ἄνωθεν βαπτίσῃ, ἢ τὸν μεμολυσμένον παρὰ τῶν ἀσεβῶν ἐὰν μὴ βαπτίσῃ, καθαιρείσθω, ὡς γελῶν τὸν σταυρὸν καὶ τὸν τοῦ Κυρίου θάνατον καὶ μὴ διακρίνων ἱερέας τῶν ψευδιερέων.

Episcopus aut presbyter, si eum qui secundum veritatem habuerit baptisma, denuo baptizaverit, aut si pollutum ab impiis non baptizaverit, deponatur tanquam deridens crucem et mortem Domini, nec sacerdotes a falsis sacerdotibus jure discernens.

Voyez les remarques faites sur le canon précédent.

CAN. XLVIII (XLVII).

Εἴ τις λαϊκὸς τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐκβάλλων ἑτέραν λάβῃ ἢ παρ' ἄλλου ἀπολελυμένην, ἀφοριζέσθω.

Si quis laicus uxorem propriam pellens, alteram vel ab alio dimissam duxerit, communione privetur.

---

(1) Vgl. Drey, a. a. O. S. 253.
(2) S. 410.
(3) a. a. O. S. 260 f.
(4) § 6.
(5) Marca, *de Concord. sacerd. et imperii*, lib. III, c. 2, § 2-5.
(6) VI, 15.

La même ordonnance a été portée par les canons 8 et 10 d'Elvire et par le 10[e] canon d'Arles. Drey [1] compte ce canon au nombre des plus anciens. Il n'est pas possible de préciser d'après quel autre canon il a été fait.

CAN. XLIX (XLVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος κατὰ τὴν τοῦ Κυρίου διάταξιν μὴ βαπνίσῃ εἰς Πατέρα καὶ Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα, ἀλλ' εἰς τρεῖς ἀνάρχους ἢ τρεῖς υἱοὺς ἢ τρεῖς παρακλήτους, καθαιρείσθω.

Si quis episcopus aut presbyter juxta præceptum Domini non baptizaverit in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, sed in tribus sine initio principiis, aut in tribus filiis, aut in tribus paracletis, abjiciatur.

Ce canon doit être rangé parmi les plus anciens canons et a été fait d'après les constitutions apostoliques [2].

CAN. L (XLIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος μὴ τρία βαπτίσματα μιᾶς μυήσεως ἐπιτελέσῃ, ἀλλ' ἓν βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Κυρίου διδόμενον, καθαιρείσθω· οὐ γάρ εἶπεν ὁ Κύριος· Εἰς τὸν θάνατον μου βαπτίσατε, ἀλλά· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

Si quis episcopus aut presbyter non trinam mersionem unius mysterii celebret, sed semel mergat in baptismate, quod dari videtur in Domini morte, deponatur. Non enim dixit nobis Dominus : In morte mea baptizate; sed : Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.

Ce canon appartient aux canons les plus récents de cette collection [3]. On ne sait d'après quel autre canon il a été fait.

C'est ici que se termine la traduction latine faite par Denys le Petit; aussi donnerons-nous, à partir du 51[e] canon, la traduction de Cotelier.

CAN. LI (L).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ γάμων καὶ κρεῶν καὶ οἴνου οὐ δι' ἄσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν ἀπέχεται, ἐπιλαθόμενος ὅτι πάντα καλὰ λίαν, καὶ ὅτι ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, ἀλλὰ βλασφημῶν διαβάλλει τὴν δημιουργίαν, ἢ διορθούσθω ἢ καθαιρείσθω καὶ τῆς Ἐκκλησίας ἀποβαλλέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, aut omnino ex numero clericorum, a nuptiis et carne et vino non propter exercitationem, verum propter detestationem abstinuerit, oblitus quod omnia sunt valde bona, et quod masculum et feminam Deus fecit hominem, sed blasphemans accusaverit creationem, vel corrigatur, vel deponatur, atque ex Ecclesia ejiciatur. Itidem et laicus.

---

(1) S. 251.
(2) VI, 11, 26. Vgl Drey, a. a. O. S. 262 u. 404.
(3) Vgl. Drey, a. a. O. S. 361 ff.

Ce canon est évidemment dirigé contre les gnostiques et les manichéens, qui, en raison de leur enseignement duallistique, déclaraient que la matière était satanique. Aussi peut-on dire qu'il est très-ancien, c'est-à-dire du IIe ou du IIIe siècle; il a beaucoup d'analogie avec les constitutions apostoliques [1].

CAN. LII (LI).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος τὸν ἐπιστρέφοντα ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ προςδέχεται, ἀλλ' ἀποβάλλεται, καθαιρείσθω, ὅτι λυπεῖ Χριστὸν τὸν εἰπόντα· Χαρὰ γίνεται ἐν οὐρανῷ ἐπὶ ἑνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι.

Si quis episcopus aut presbyter eum, qui se convertit a peccato, non receperit sed ejecerit, deponatur, quia contristat Christum dicentem : Gaudium oritur in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente.

Ce canon appartient pour le fond à l'époque avant la fin du IIIe siècle et est dirigé contre le rigorisme des montanistes et des novatiens. Il a été fait d'après les constitutions apostoliques [2].

CAN. LIII (LII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν ἑορτῶν οὐ μεταλαμβάνει κρεῶν καὶ οἴνου, βδελυσσόμενος καὶ οὐ δι' ἄσκησιν, καθαιρείσθω ὡς κεκαυτηριασμένος τὴν ἰδίαν συνείδησιν, καὶ αἴτιος σκανδάλου πολλοῖς γινόμενος.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus in diebus festis non sumit carnem aut vinum, deponatur, ut qui cauteriatam habet suam conscientiam, multisque sit causa scandali.

Ce canon est dirigé, de même que le 51e, contre les erreurs des gnostiques et des manichéens. Il doit être aussi de la même époque que le 51e canon. Il a été également fait d'après les constitutions apostoliques [3].

CAN. LIV (LIII).

Εἴ τις κληρικὸς ἐν καπηλείῳ φωραθείη ἐσθίων, ἀφοριζέσθω, παρὲξ τοῦ ἐν πανδοχείῳ ἐν ὁδῷ δι' ἀναγκην καταλύσαντος.

Si quis clericus in caupona comedens deprehensus fuerit, segregetur, præterquam si ex necessitate de via divertat ad hospitium.

Ce canon est très-ancien et d'une origine inconnue [4].

CAN. LV (LIV).

Εἴ τις κληρικὸς ὑβρίζει τὸν ἐπίσκοπον, καθαιρείσθω· Ἄρχοντα γὰρ τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς.

Si quis clericus episcopum contumelia affecerit injuste, deponatur; ait enim Scriptura : Principi populi tui non maledices.

---

(1) *Constit. apostol.* l. VI, c. 8, 10, 26. Vgl Drey, a. a. O. S. 281 u. 404.
(2) *Constit. apostol.* 2, 12 ff. Vgl. Drey, a. a. O. S. 277 u. 404.
(3) *Constit. apostol.* 5, 20. Vgl. Drey, a. a. O. S. 285 u. 404.
(4) Vgl. Drey, a. a. O. S. 245.

Drey suppose [1] que ce canon et le suivant sont relativement récents, et cela pour deux motifs : 1° parce que dans l'Église primitive des clercs ne se seraient pas conduits d'une manière si outrageante contre un évêque, et 2° parce que dans l'Église primitive on ne connaissait pas les clercs d'un degré aussi inférieur que le suppose le canon 56, puisqu'il distingue ces clercs de l'évêque, du prêtre et du diacre.

CAN. LVI (LV).

Εἴ τις κληρικὸς ὑβρίζει πρεσβύτερον ἢ διάκονον, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus presbyterum vel diaconum injuria affecerit, segregetur.

Voyez les remarques faites sur le canon précédent.

CAN. LVII (LVI).

Εἴ τις [κληρικὸς] χωλὸν ἢ κωφὸν ἢ τυφλὸν ἢ τὰς βάσεις πεπληγμένον χλευάζει, ἀφοριζέσθω· ὡσαύτως καὶ λαϊκός.

Si quis clericus mutilatum, vel surdum aut mutum, vel cæcum aut pedibus debilem irriserit, segregetur. Item et laicus.

La grossièreté à laquelle ce canon fait allusion, de même que le canon 55, prouve qu'il a été fait à une époque assez récente [2].

CAN. LVIII (LVII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἀμελῶν τοῦ κλήρου ἢ τοῦ λαοῦ καὶ μὴ παιδεύων αὐτοὺς τὴν εὐσέβειαν, ἀφοριζέσθω, ἐπιμένων δὲ τῇ ῥαθυμίᾳ καθαιρείσθω.

Episcopus aut presbyter clerum vel populum negligens, nec eos docens pietatem, segregetur; si autem in socordia perseveret, deponatur.

Ce canon paraît avoir été composé vers le milieu du IVe siècle à une époque où les clercs et surtout les évêques quittaient souvent leurs églises et se rendaient fréquemment dans la ville où résidait l'empereur [3].

CAN. LIX (LVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερός τινος τῶν κληρικῶν ἐνδεοῦς ὄντος μὴ ἐπιχορηγεῖ τὰ δέοντα, ἀφοριζέσθω· ἐπιμένων δὲ καθαιρείσθω, ὡς φονεύσας τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ.

Si quis episcopus aut presbyter, cum aliquis clericorum inopia laborat, ei non suppeditet necessaria, segregetur; quod si perseveret, deponatur, ut occidens fratrem suum.

On peut répéter ici ce qui a été dit au sujet des canons 39-41, avec lesquels le canon actuel a quelque analogie. Drey [4] le regarde comme

---

(1) S. 299.
(2) Drey, a. a. O. S. 300.
(3) Drey, a. a. O, S. 300 ff.
(4) S. 302 ff.

plus récent que le 25e canon du synode d'Antioche de l'an 341, d'après lequel il semble avoir été fait.

CAN. LX (LIX).

Εἴ τις τὰ ψευδεπίγραφα τῶν ἀσεβῶν βιβλία ὡς ἅγια ἐπὶ τῆς Ἐκκλησίας δημοσιεύει ἐπὶ λύμῃ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ κλήρου, καθαιρείσθω.

Si quis falso inscriptos impiorum libros, tanquam sacros in Ecclesia divulgarit, ad perniciem populi et cleri, deponatur.

Ce canon est, pour le fond, du IIe siècle de l'ère chrétienne; il a de l'analogie avec les constitutions apostoliques [1]; mais, d'après Drey [2], il aurait été rédigé beaucoup plus tard, c'est ce qu'il conclut à cause des expressions : « répandre dans l'Église, » et, « peuple et clergé, » qui ne sont entrées que plus tard dans la langue de l'Eglise.

CAN. LXI (LX).

Εἴ τις κατηγορία γένηται κατὰ πιστοῦ πορνείας ἢ μοιχείας ἢ ἄλλης τινὸς ἀπηγορευμένης πράξεως καὶ ἐλεγχθείη, εἰς κλῆρον μὴ ἀγέσθω.

Si qua fiat accusatio contra fidelem, fornicationis vel adulterii, vel alterius cujusdam facti prohibiti, et convictus fuerit, is non provehatur ad clerum.

Ce canon se rattache au IIIe siècle [3]. Une ordonnance analogue a été rendue dans les canons 30 et 76 d'Elvire, dans le canon 9 de Néocésarée et dans les canons 9 et 10 de Nicée. On ne saurait dire quelle a été la source de ce 61e canon apostolique.

CAN. LXII (LXI).

Εἴ τις κληρικὸς διὰ φόβον ἀνθρώπινον Ἰουδαίου ἢ Ἕλληνος ἢ αἱρετικοῦ ἀρνήσηται, εἰ μὲν ὄνομα Χριστοῦ, ἀποβαλλέσθω, εἰ δὲ καὶ τὸ ὄνομα τοῦ κληρικοῦ, καθαιρείσθω· μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς δεχθήτω.

Si quis clericus propter metum humanum Judæi vel gentilis vel hæretici negaverit, siquidem nomen Christi, segregetur; si vero nomen clerici, deponatur; si autem pœnitentiam egerit, ut laicus recipiatur.

Drey [4] croit que les persécutions contre les chrétiens faites au commencement du IVe siècle sous les empereurs Dioclétien, Galère, Maximin et Licinius ont donné lieu à la composition de ce canon, qui du reste est d'une source inconnue.

CAN. LXIII (LXII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ φάγῃ κρέα ἐν αἵματι ψυχῆς αὐτοῦ ἢ θηριάλωτον ἢ θνησιμαῖον, καθαιρείσθω· τοῦτο γὰρ ὁ νόμος ἀπεῖπεν. Εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

---

(1) VI, 16.
(2) a. a. O. S. 281.
(3) Vgl. Drey, a. a. O. S. 243.
(4) a. a. O. S. 316.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus, aut omnino ex catalogo clericorum, manducaverit carnem in sanguine animæ ejus, vel captum a bestia, vel morticinium, deponatur; id enim lex quoque interdixit. Quod si laicus sit, segregetur.

Ce canon doit être rangé parmi les plus anciens de cette collection [1].

CAN. LXIV (LXIII).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἢ αἱρετικῶν συνεύξασθαι, καθαιρείσθω καὶ ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus vel laicus ingressus fuerit synagogam Judæorum vel hæreticorum ad orandum, ille deponatur, hic segregetur.

Même remarque que pour le canon 63. Celui-ci a été fait, le canon 64 a été fait, d'après les constitutions apostoliques [2].

CAN. LXV (LXIV).

Εἴ τις κληρικὸς ἐν μάχῃ τινὰ κρούσας καὶ ἀπὸ τοῦ ἑνὸς κρούσματος ἀποκτείνει, καθαιρείσθω διὰ τὴν προπέτειαν αὐτοῦ· εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus in contentione aliquem ferierit, atque ex ictu occiderit, deponatur ob suam præcipitantiam; laicus vero segregetur.

Il ne fut pas nécessaire de publier une pareille loi durant les premiers temps de l'Eglise; ce n'est que plus tard, et au milieu des luttes suscitées par l'arianisme, qu'il devint indispensable de condamner de pareils actes de brutalité. On ne sait quelle a été la source de ce canon [3]. Nous remarquerons encore que, d'après l'ordre suivi pour les canons apostoliques, lorsqu'ils se trouvent à la suite des constitutions apostoliques (ainsi dans Cotelier, Galland, Drey), le canon actuel est placé après le canon 66, si bien qu'ils changent mutuellement de place. Quant à nous, nous suivons l'ordre observé dans les anciennes collections des canons et des conciles.

CAN. LXVI (LXV).

Εἴ τις κληρικὸς εὑρεθῇ τὴν κυριακὴν ἡμέραν νηστεύων ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἑνὸς μόνου, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκός, ἀφοριζέσθω.

Si quis clericus inventus fuerit die dominica vel sabbato, præter unum solum, jejunans, deponatur; si fuerit laicus, segregetur.

Dans certains pays, par exemple à Rome et aussi en Espagne, on jeûnait le samedi; mais dans d'autres pays ce jeûne n'était pas observé [4], et cette divergence remonte à un temps très-reculé. Quant à la coutume de jeûner le dimanche, on ne la rencontre que dans les

(1) Vgl. Drey. a. a. O. S. 249.
(2) *Constit. apostol.* 2, 61. Vgl. Drey, a. a. O. S. 254 u. 404.
(3) Voy. plus haut, 28, et Drey, a. a. O. S. 341 ff.
(4) V. l'explication des canons du synode d'Elvire, et Drey, a. a. O. S. 285.

sectes qui professaient une sorte de dualisme gnostique, par exemple chez les marcionites. On peut donc dire que ce canon se rattache aux plus anciens de la collection, et qu'il a été fait d'après les constitutions apostoliques [1].

CAN. LXVII (LXVI).

Εἴ τις παρθένον ἀμνήστευτον βιασάμενος ἔχει, ἀφοριζέσθω· μὴ ἐξεῖναι δὲ αὐτῷ ἑτέραν λαμβάνειν ἀλλ' ἐκείνην, ἥν ᾑρετίσατο, κἂν πενιχρὰ τυγχάνῃ.

Si quis virginem non desponsatam vi illata teneat, segregetur, nec aliam ducat, sed hanc, quam sic elegit, retineat, etiamsi paupercula fuerit.

Le 11[e] canon d'Ancyre avait déjà condamné le rapt des filles. Mais il ne s'occupait que des filles fiancées, et c'est ce que fait aussi S. Basile le Grand dans le 22[e] chap. de sa seconde lettre canonique à Amphiloque [2]. Comme, au point de vue de la sévérité, notre canon tient le milieu entre l'ordonnance d'Ancyre et de S. Basile et celle du concile de Chalcédoine [3], Drey en a conclu [4] qu'il a dû être fait entre ces conciles d'Ancyre et de Chalcédoine, et que par conséquent il faut le ranger parmi les moins anciens du recueil. Il ne serait même pas éloigné [5] de le regarder comme une imitation du 22[e] canon de Chalcédoine.

CAN. LXVIII (LXVII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος δευτέραν χειροτονίαν δέξεται παρά τινος, καθαιρείσθω καὶ αὐτὸς καὶ ὁ χειροτονήσας, εἴ μήγε ἄρα συσταίη, ὅτι παρὰ αἱρετικῶν ἔχει τὴν χειροτονίαν· τοὺς γὰρ παρὰ τῶν τοιούτων βαπτισθέντας ἢ χειροτονηθέντας οὔτε πιστοὺς οὔτε κληρικοὺς εἶναι δυνατόν.

Si quis episcopus vel presbyter aut diaconus secundam ordinationem acceperit ab aliquo, deponatur et ipse, et qui eum ordinavit, nisi ostendat ab hæreticis ordinationem se habere; a talibus enim baptizati et ordinati neque fideles neque clerici esse possunt.

Même remarque que pour le canon 46 [6]. On ne peut dire d'où vient ce canon.

CAN. LXIX (LXVIII).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ἀναγνώστης ἢ ψάλτης τὴν ἁγίαν τεσσαρακοστὴν τοῦ πάσχα ἢ τετράδα ἢ παρασκευὴν οὐ νηστεύοι, καθαιρείσθω, ἐκτὸς εἰ μὴ δι' ἀσθένειαν σωματικὴν ἐμποδίζοιτο· εἰ δὲ λαϊκὸς εἴη, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut presbyter aut diaconus aut lector aut cantor sanctam Quadragesimam non jejunat, aut quartam sextamque feriam, deponatur, nisi infirmitate corporis impediatur; laicus vero segregetur.

---

(1) 5, 20. Vgl. Drey, a. a. O. S. 283 ff. u. 404, où il a le nº 65.
(2) *Opp.* t. 3, p. 293, ed. Bened.
(3) C. 27.
(4) a. a. O. S. 349.
(5) S. 412.
(6) Vgl. Drey, a. a. O. S. 263.

La pratique de jeûner avant la Pâque durant la Quadragésime est très-ancienne. S. Irénée croit même qu'elle provient des apôtres. Aussi Drey pense-t-il que ce canon est un des plus anciens et qu'il remonte à peu près jusqu'au IIIe siècle [1]. Dans un autre passage [2] Drey émet l'avis que ce canon et le suivant ont été tirés d'une prétendue lettre de S. Ignace aux Philippiens [3].

CAN. LXX (LXIX).

Εἴ τις ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος ἢ ὅλως τοῦ καταλόγου τῶν κληρικῶν νηστεύοι μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἢ συνεορτάζοι μετ' αὐτῶν ἢ δέχοιτο παρ' αὐτῶν τὰ τῆς ἑορτῆς ξένια, οἷον ἄζυμα ἤ τι τοιοῦτον, καθαιρείσθω· εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω.

Si quis episcopus aut alius clericus cum Judæis jejunet, vel dies festos agat, aut festorum munera ab ipsis accipiat, veluti azyma hisque similia, deponatur; si laicus hæc fecerit, segregetur.

Ce canon et le suivant datent, d'après Drey [4], de la fin du IIIe ou du milieu du IVe siècle. Le synode d'Elvire avait déjà recommandé dans ces canons 49 et 50 d'éviter des liaisons trop intimes avec les juifs. Drey (S. 410) est cependant d'avis que ce canon et le suivant ont été surtout faits d'après les canons 37, 38 et 39 de Laodicée.

CAN. LXXI (LXX).

Εἴ τις Χριστιανὸς ἔλαιον ἀπενέγκῃ εἰς ἱερὰ ἐθνῶν ἢ εἰς συναγωγὴν Ἰουδαίων ἐν ταῖς ἑορταῖς αὐτῶν, ἢ λύχνους ἅπτει, ἀφοριζέσθω.

Si quis christianus ad templa Gentilium aut ad synagogas Judæorum oleum deferat, vel in istorum festis lucernas accendat, segregetur.

Voyez les commentaires sur les canons précédents. Le concile d'Elvire avait déjà rendu plusieurs ordonnances [5] pour empêcher les chrétiens de communiquer *in sacris* avec les païens. Voyez les commentaires sur les canons de Sardique.

CAN. LXXII (LXXI).

Εἴ τις κληρικὸς ἢ λαϊκὸς ἀπὸ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας ἀφέληται κηρὸν ἢ ἔλαιον, ἀφοριζέσθω [καὶ τὸ ἐπίπεμπτον προστιθέτω μεθ' οὗ ἔλαβεν].

Clericus aut laicus ceram aut oleum e sancta ecclesia auferens, segregetur, ultraque ablatum quintam partem restituat.

Le vol dont il est ici question fait voir que ce canon a été composé dans un temps de corruption ; on peut le ranger parmi les moins anciens ; il est d'une origine inconnue [6].

---

(1) Drey, a. a. O. S. 250.
(2) S. 412.
(3) C. 13 et 14.
(4) a. a. O. S. 287.
(5) C. 2-4 u. 55-57.
(6) Vgl. Drey, a. a. O. S. 345 f.

CAN. LXXIII (LXXII).

Σκεῦος χρυσοῦν καὶ ἀργυροῦν ἁγιασθὲν ἢ ὀθόνην μηδεὶς ἔτι εἰς οἰκείαν χρῆσιν σφετεριζέσθω· παράνομον γάρ. Εἰ δέ τις φωραθείη, ἐπιτιμάσθω ἀφορισμῷ.

Vasa argentea aureave, necnon linteamina Deo consecrata nemo deinceps in proprios usus vertat, nefas enim est. Deprehensus in eo segregatione multetur.

Ce que dit ce canon est tout a fait en harmonie avec la manière de voir et les usages de l'Église primitive. Il suppose, il est vrai, une richesse que les églises ne connaissaient guère dans les premiers temps; il est cependant prouvé que, dès le IIIe siècle, plusieurs églises possédaient une assez grande quantité de vases d'or et d'argent. On pourrait donc faire remonter ce 73e canon jusque dans la seconde moitié du XIIIe siècle. Drey [1] le tient cependant pour plus récent; il est d'une origine inconnue.

CAN. LXXIV (LXXIII).

Ἐπίσκοπον κατηγορηθέντα ἐπί τινι παρὰ ἀξιοπίστων ἀνθρώπων, καλεῖσθαι αὐτὸν ἀναγκαῖον ὑπὸ τῶν ἐπισκόπων· κἂν μὲν ἀπαντήσῃ καὶ ὁμολογήσῃ ἢ ἐλεγχθείη, ὁρίζεσθαι τὸ ἐπιτίμιον· εἰ δὲ καλούμενος μὴ ὑπακούσοι, καλείσθω καὶ δεύτερον, ἀποστελλομένων ἐπ' αὐτὸν δύο ἐπισκόπων· ἐὰν δὲ καὶ οὕτω καταφρονήσας μὴ ἀπαντήσῃ, ἡ σύνοδος ἀποφαινέσθω κατ' αὐτοῦ τὰ δοκοῦντα, ὅπως μὴ δόξῃ κερδαίνειν φυγοδικῶν.

Episcopum ab hominibus christianis et fide dignis de crimine accusatum in jus vocent episcopi. Si vocationi paruerit responderitque, fueritque convictus, pœna decernatur; si vero vocatus haud paruerit, missis ad eum duobus episcopis iterum vocetur; si ne sic quidem paruerit, duo rursus ad eum missi tertio vocent episcopi. Si hanc quoque missionem aspernatus non venerit, pronunciet contra eum synodus quæ videbuntur, ne ex judicii detrectatione lucrum facere videatur.

Ce canon et le suivant sont certainement anciens pour quelques-unes de leurs parties; mais on peut dire, en général, qu'ils sont postérieurs au concile de Nicée. Drey [2] suppose que ce canon a été composé conformément à ce que le synode de Chalcédoine a décrété contre Dioscure. Voyez nos remarques au commencement de l'Appendice.

CAN. LXXV (LXXIV).

Εἰς μαρτυρίαν τὴν κατ' ἐπισκόπου αἱρετικὸν μὴ προσδέχεσθαι, ἀλλὰ μηδὲ πιστῶν ἕνα μόνον· ἐπὶ στόματος γὰρ δύο ἢ τριῶν μαρτύρων σταθήσεται πᾶν ῥῆμα.

Ad testimonium contra episcopum dicendum nec hæreticum hominem admittite, nec etiam fidelem unicum; ait enim lex : In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum.

Voyez les commentaires faits sur le canon précédent.

---

(1) a. a. O. S. 306.
(2) a. a. O. S. 335 ff. u. 412.

CAN. LXXVI (LXXV).

Ὅτι οὐ χρὴ ἐπίσκοπον τῷ ἀδελφῷ ἢ υἱῷ ἢ ἑτέρῳ συγγενεῖ χαρίζεσθαι πάθει ἀνθρωπίνῳ· οὐ γὰρ τὴν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν ὑπὸ κληρονόμους ὀφείλει τιθέναι· εἰ δέ τις τοῦτο ποιήσει, ἄκυρος μενέτω ἡ χειροτονία, αὐτὸς δὲ ἐπιτιμάσθω ἀφορισμῷ.

Episcopum fratri suo, aut filio vel alteri propinquo episcopatum largiri, et quos ipse vult, ordinare non decet; æquum enim non est, ut Dei dona humano affectu divendantur, et Ecclesia Christi, episcopatusque hæreditatum jura sequatur. Si quis ita fecerit, ejus quidem ordinatio sit irrita, ipse vero segregationis ferat pœnam.

Le 23e canon du synode d'Antioche de 341 rend une ordonnance à peu près semblable à celle-ci pour le fond ; aussi Drey [1] pense-t-il que le canon apostolique a été fait d'après ce canon d'Antioche.

CAN. LXXVII (LXXVI).

Εἴ τις ἀνάπηρος ἢ τὸν ὀφθαλμὸν ἢ τὸ σκέλος πεπληγμένος, ἄξιος δέ ἐστιν, ἐπίσκοπος γινέσθω· οὐ γὰρ λώβη σώματος αὐτὸν μιαίνει, ἀλλὰ ψυχῆς μολυσμός.

Si quis fuerit vel oculo læsus vel crure debilis, cæteroquin dignus, qui fiat episcopus, fiat; non enim vitium corporis polluit, sed animi.

Les canons 77-79 inclusivement appartiennent aux trois premiers siècles de l'Église. Leur origine est, du reste, inconnue [2].

CAN. LXXVIII (LXXVII).

Κωφὸς δὲ ὢν καὶ τυφλὸς μὴ γινέσθω ἐπίσκοπος· οὐχ ὡς βεβλαμμένος, ἀλλ' ἵνα μὴ τὰ ἐκκλησιαστικὰ παρεμποδίζοιτο.

Surdus vero, mutus aut cæcus ne fiat episcopus, non quod pollutus sit, sed ne impediantur ecclesiastica.

Même remarque que pour le canon précédent.

CAN. LXXIX (LXXVIII).

Ἐάν τις δαίμονα ἔχῃ, κληρικὸς μὴ γινέσθω, ἀλλὰ μηδὲ τοῖς πιστοῖς συνευχέσθω· καθαρισθεὶς δὲ προσδεχέσθω καί, ἐὰν ᾖ ἄξιος, γινέσθω.

Dæmonem qui habet, clericus non sit, nec etiam cum fidelibus oret. Emundatus autem recipiatur, et si dignus habeatur, clericus existat.

Même remarque que pour le canon 77. Peut-être ce canon a-t-il été fait d'après les canons apostoliques [3].

---

(1) a. a. O. S. 360 ff. u. 406.
(2) Drey, a. a. O. S. 264 ff.
(3) VIII, 32. Vgl. Drey, a. a. O. S. 403.

CAN. LXXX (LXXIX).

Τὸν ἐξ ἐθνικοῦ βίου προσελθόντα καὶ βαπτισθέντα ἢ ἐκ φαύλης διαγωγῆς οὐ δίκαιόν ἐστι παραυτίκα προχειρίζεσθαι ἐπίσκοπον· ἄδικον γὰρ τὸν μηδὲ πρόπειραν ἐπιδειξάμενον ἑτέρων εἶναι διδάσκαλον· εἰ μήπου κατὰ θείαν χάριν τοῦτο γίνεται.

Qui ex gentibus, aut post vitam non laudabiliter actam per baptismum ad ecclesiam accessit, hunc non decet mox provehere ad episcopatum; iniquum enim est, aliorum existere doctorem, qui probationem non dederit, nisi forte divino id munere contingat.

S. Paul fait une ordonnance analogue [1]. Vgl. Drey [2] : cet historien le regarde [3] comme une imitation du 2e canon de Nicée.

CAN. LXXXI (LXXX).

Εἴπομεν, ὅτι οὐ χρὴ ἐπίσκοπον ἢ πρεσβύτερον καθιέναι ἑαυτὸν εἰς δημοσίας διοικήσεις, ἀλλὰ προσευκαιρεῖν ταῖς ἐκκλησιαστικαῖς χρείαις· ἢ πειθέσθω οὖν τοῦτο μὴ ποιεῖν ἢ καθαιρείσθω· οὐδεὶς γὰρ δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν, κατὰ τὴν κυριακὴν παρακέλευσιν.

Diximus non oportere, ut episcopus in publicas administrationes sese demittat, sed Ecclesiæ utilitatibus vacet. Aut igitur persuadeatur hoc non facere, aut deponatur. Nemo enim potest duobus dominis servire, juxta Domini admonitionem.

Pendant que le paganisme dominait, il était très-périlleux pour les chrétiens d'accepter des charges publiques, parce qu'elles obligeaient ceux qui en étaient revêtues à communiquer souvent *in sacris* avec les païens. Voyez (§ 12) les canons d'Elvire et les commentaires qui les accompagnent. A cette époque il n'y avait cependant que des laïques qui se mettaient sur les rangs pour occuper les charges publiques; parmi les évêques on ne cite guère que Paul de Samosate comme ayant revêtu une charge civile. Mais le même cas se reproduisit fréquemment lorsque, sous Constantin le Grand et ses successeurs, le christianisme prit de plus en plus le dessus; aussi devint-il opportun de défendre aux évêques par une ordonnance spéciale d'accepter des charges civiles. Drey [4] regarde ce canon comme un abrégé du 3e canon de Chalcédoine.

CAN. LXXXII (LXXXI).

Οἰκέτας εἰς κλῆρον προχειρίζεσθαι ἄνευ τῆς τῶν δεσποτῶν γνώμης, ἀνατροπὴν τὸ τοιοῦτο ἐργάζεται· εἰ δέ ποτε καὶ ἄξιος φανείη ὁ οἰκέτης πρὸς χειροτονίαν βαθμοῦ, οἷος καὶ ὁ ἡμέτερος Ὀνήσιμος ἐφάνη, καὶ συγχωρήσουσιν οἱ δεσπόται καὶ ἐλευθερώσουσι καὶ τοῦ οἴκου ἑαυτῶν ἐξαποστελοῦσι, γινέσθω.

---

(1) *I Tim.* 3-6, et 2 sqq. et *Tit.* 1, 6.
(2) S. 243.
(3) S. 410.
(4) a. a. O. S. 246 u. 411.

Servos invitis dominis ad clerum promoveri non permittimus, ne molestia possessoribus fiat, hoc namque domos evertit. Si quando vero servus dignus videtur, ut ad ordinationem ascendat, quemadmodum visus est Onesimus noster, et consentit dominus ac manumittit, suique juris facit, fiat clericus.

Nous ne sommes pas en mesure de déterminer l'antiquité et l'origine de ce canon.

CAN. LXXXIII (LXXXII).

Ἐπίσκοπος ἢ πρεσβύτερος ἢ διάκονος στρατείᾳ σχολάζων καὶ βουλόμενος ἀμφότερα κατέχειν, Ῥωμαϊκὴν ἀρχὴν καὶ ἱερατικὴν διοίκησιν, καθαιρείσθω· τὰ γὰρ τοῦ Καίσαρος Καίσαρι, καὶ τὰ τοῦ Θεοῦ τῷ θεῷ.

Episcopus vel presbyter vel diaconus militiæ dans operam, et utraque volens retinere, Romanum magistratum et sacerdotalem administrationem, deponatur. Quæ enim sunt Cæsaris Cæsari, et quæ sunt Dei Deo.

Drey pense [1] que ce canon a été fait d'après le 7e canon du 4e concile œcuménique, et par conséquent qu'il est un des plus récents de la collection. Voyez, à l'encontre de cette opinion, les remarques que nous avons consignées en tête de cet Appendice.

CAN. LXXXIV (LXXXIII).

Ὅστις ὑβρίζει βασιλέα ἢ ἄρχοντα, τιμωρίαν τιννύτω· καὶ εἰ μὲν κληρικὸς, καθαιρείσθω, εἰ δὲ λαϊκὸς, ἀφοριζέσθω.

Quicunque commiserit aliquid contra jus adversus Cæsarem aut magistratum, puniatur; et quidem si clericus fuerit, deponatur; si laicus, segregetu r.

On pourrait penser que ce canon a été fait dans un temps de persécution, à une époque où l'on s'explique mieux que les chrétiens aient injurié les empereurs; mais il n'en a cependant pas été ainsi. Ce canon convient beaucoup mieux à l'époque de lutte suscitée par l'arianisme : car alors les empereurs furent souvent outragés comme ils ne l'avaient jamais été. On ne peut dire quelle a été l'origine de ce canon [2].

CAN. LXXXV (LXXXIV).

Ἔστω πᾶσιν ὑμῖν κληρικοῖς καὶ λαϊκοῖς βιβλία σεβάσμια καὶ ἅγια, τῆς μὲν παλαιᾶς διαθήκης Μωυσέως πέντε, Γένεσις[1], Ἔξοδος, Λευϊτικὸν, Ἀριθμοὶ, Δευτερονόμιον· Ἰησοῦ υἱοῦ Ναυῆ ἓν, Ῥοὺθ ἓν, Βασιλειῶν τέσσαρα, Παραλειπομένων τοῦ βιβλίου τῶν ἡμερῶν δύο, Ἐσθὴρ ἓν, Μαχαβαϊκῶν τρία, Ἰὼβ ἓν, Ψαλτήριον ἓν, Σολομῶντος τρία, Παροιμίαι, Ἐκκλησιαστὴς, Ἆισμα ᾀσμάτων· Προφητῶν δεκαδύο ἓν, Ἡσαΐου ἕν, Ἰερεμίου ἓν, Ἰεζεκιὴλ ἓν, Δανιὴλ ἕν· ἔξωθεν δὲ προσιστορείσθω ὑμῖν, μανθάνειν ὑμῶν τοὺς νέους τὴν σοφίαν τοῦ πολυμαθοῦς Σειράχ. Ἡμέτερα δὲ, τοῦτ' ἔστι τῆς καινῆς διαθήκης, Εὐαγγέλια τέσσαρα, Ματθαίου, Μάρκου, Λουκᾶ, Ἰωάννου· Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, Πέτρου ἐπι-

(1) S. 249 u. 411.
(2) Vgl. Drey, a. a. O. S. 347.

στολαὶ δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰακώβου μία, Ἰούδα μία, Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν ὀκτὼ βιβλίοις προσπεφωνημέναι, ἃς οὐ δεῖ δημοσιεύειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μυστικά, καὶ αἱ Πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων.

Sint autem vobis omnibus, cum clericis tum laicis, libri venerabiles et sancti : veteris quidem testamenti, Moysis quinque, — Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Jesu filii Navæ unus; Judicum unus, Ruth unus; Regnorum quatuor, Paralipomenon libri dierum duo; Esdræ duo; Esther unus; Judith unus; Machabæorum tres; Hiobi unus; Psalmi centum quinquaginta; Salomonis libri tres, Proverbia, Ecclesiastes, Canticum canticorum; Prophetæ sexdecim; præter hos nominetur vobis etiam Sapientia multiscii Sirachi, quam adolescentes vestri discant. Nostri autem, id est libri novi testamenti : Evangelia quatuor, Matthæi, Marci, Lucæ, Joannis; Pauli epistolæ quatuordecim; Petri duæ; Joannis tres; Jacobi una; Judæ una; Clementis epistolæ duæ; et Constitutiones vobis episcopis per me Clementem octo libris nuncupatæ, quas non oportet inter omnes divulgare, ob mystica quæ in eis sunt, et Acta nostra apostolorum.

C'est le canon le moins ancien de toute la collection [1]. Dans la plupart des manuscrits grecs, les canons apostoliques sont suivis d'un court épilogue qui contient une exhortation adressée aux évêques pour leur recommander l'observation des canons. Il se termine par une prière, qui a été également imprimée avec les canons apostoliques dans Coteler [2], Galland [3], Mansi [4] et Veltzen [5], et aussi en latin dans Drey [6].

---

(1) Vgl. Drey, a. a. O. S. 370.
(2) *Patr. Apost.* t. I, p. 454.
(3) *Bibl.* pp. t. III, p. 248.
(4) T. I, p. 47.
(5) *Constitutiones apostol.* p. 253 sq.
(6) a. a. O. S. 235.

TABLE DES MATIÈRES

Pag.

Introduction. 1
§ 1. Origine et autorité des conciles. 1
§ 2. Diverses espèces de conciles. 2
§ 3. Convocation des conciles. 5
§ 4. Membres des conciles. 16
§ 5. Présidence des conciles. 28
§ 6. Approbation des décrets des conciles. 43
§ 7. Situation du pape vis-à-vis du concile œcuménique. . . . 49
§ 8. Infaillibilité des conciles œcuméniques. 53
§ 9. Appel du pape au concile œcuménique. 54
§ 10. Nombre des conciles œcuméniques. 55
§ 11. Usages suivis dans les conciles œcuméniques pour les signatures, la préséance, la manière de voter, etc. 64
§ 12. Bibliographie de l'histoire des conciles. 67

LIVRE PREMIER

CONCILES ANTÉRIEURS A CELUI DE NICÉE.

Chapitre Ier. Conciles des deux premiers siècles. 77
§ 1. Synodes relatifs au montanisme. 77
§ 2. Synodes concernant la fête de Pâques. 80
§ 3. Synodes douteux du IIe siècle. 83
Chapitre II. Synodes du IIIe siècle. 86
§ 4. Première moitié du IIIe siècle. 86
§ 5. Premiers synodes à Carthage et à Rome dans l'affaire des novatiens et à l'occasion des *lapsi* (251) 92
§ 6. Synodes de 255 et 256 relatifs au baptême des hérétiques. . 98
§ 7. Synode de Narbonne (255-260). 115
§ 8. Synodes d'Arsinoé et de Rome (255-260). 116
§ 9. Trois synodes d'Antioche à l'occasion de Paul de Samosate (264-269) 117

Pag.
CHAPITRE III. Synodes des vingt premières années du IVe siècle. . . 126
§ 10. Prétendu synode de Sinuessa (303). 126
§ 11. Synode de Cyrta (305). 127
§ 12. Synode d'Alexandrie. 129
§ 13. Synode d'Elvire (305 ou 306). 130
§ 14. Origine du schisme des donatistes et premiers synodes tenus à ce sujet, en 312 et 313. 169
§ 15. Concile d'Arles dans les Gaules (314). 177
§ 16. Synode d'Ancyre en 314. 194
§ 17. Synode de Néocésarée (314-325). 216

LIVRE SECOND

LE PREMIER CONCILE OECUMÉNIQUE DE NICÉE EN 325.

CHAPITRE Ier. Préliminaires. 225
§ 18. Doctrine du *Logos* antérieure à l'arianime. 225
§ 19. Arius. 232
§ 20. Synode d'Alexandrie en 320 et ses suites. 241
§ 21. Arius est obligé de quitter Alexandrie. Ses lettres, sa *Thalie*. 245
§ 22. Synode en Bithynie. Intervention de l'empereur Constantin. 251
CHAPITRE II. Délibérations de Nicée. 255
§ 23. Actes synodaux. 255
§ 24. La convocation par l'empereur. 261
§ 25. Nombre des membres du concile. 263
§ 26. Date du concile. 267
§ 27. La discussion. 270
§ 28. Arrivée de l'empereur. Ouverture solennelle du concile. Présidence. 272
§ 29. Plaintes réciproques des évêques. 274
§ 30. Mode de délibération. 275
§ 31. Paphnuce et Spiridion. 277
§ 32. Débats avec les eusébiens. L'ὁμοούσιος 278
§ 33. Symbole d'Eusèbe de Césarée. 281
§ 34. Symbole de Nicée. 285
§ 35. Les signatures. 288
§ 36. Mesures prises par l'empereur contre les ariens. 290
§ 37. Solution de la question pascale. 291
§ 38. Les quartodécimans après le concile de Nicée. 324
§ 39. Les audiens. 326
§ 40. Décision au sujet du schisme des mélétiens. 333
§ 41. Nombre des canons de Nicée. 346
§ 42. Texte et explication des canons de Nicée. 366
§ 43. Paphnuce et la loi projétée sur le célibat. 422
§ 44. Conclusion. Documents inédits. 426

LIVRE TROISIÈME

DU PREMIER CONCILE ŒCUMÉNIQUE AU CONCILE DE SARDIQUE.

Pag.
§ 45. Conséquences immédiates du concile de Nicée. 435
§ 46. Synode d'Antioche en 330. 441
§ 47. Tentatives pour faire rentrer Arius dans l'Eglise et pour renverser S. Athanase. 444
§ 48. Synode de Césarée en 334. 450
§ 49. Synode de Tyr en 335. 452
§ 50. Synode de Jérusalem en 335. 462
§ 51. Synode de Constantinople en 335. Premier exil d'Athanase. Déposition de Marcel d'Ancyre. Mort d'Arius. 463
§ 52. Baptême et mort de Constantin. Retour de S. Athanase de son premier exil 472
§ 53. Les ariens reprennent des forces. Synode de Constantinople en 338 ou 339. 479
§ 54. Synodes d'Alexandrie en 339. Rome entre dans le débat. Fuite de S. Athanase. 483
§ 55. Synodes de Rome et d'Egypte tenus en 341. 490
§ 56. Synode d'Antioche *in encœniis* en 341 et ses suites. . . . 494
§ 57. Vacance du siége de Constantinople. Athanase en Occident. Préparation du synode de Sardique. 522

LIVRE QUATRIÈME

SYNODES DE SARDIQUE ET DE PHILIPPOPOLIS.

§ 58. Epoque où s'est tenu le synode de Sardique. 525
§ 59. Mission du synode de Sardique. 529
§ 60. Membres et présidence du synode de Sardique. 530
§ 61. Les eusébiens ne prennent aucune part au synode. . . . 537
§ 62. Travaux du synode de Sardique. 542
§ 63. Prétendu symbole de Sardique. 545
§ 64. Les canons de Sardique. 547
§ 65. Ordonnance sur la célébration de la fête de Pâques. . . . 590
§ 66. Documents du synode de Sardique. 592
§ 67. Le conciliabule des eusébiens à Philippopolis. 599
§ 68. Le synode de Sardique est-il œcuménique. 604
APPENDICE. Les canons dits apostoliques. 609

FIN DE LA TABLE DU TOME PREMIER.

ERRATA

TOME I[er].

Page 55, ligne 23, *au lieu de* : an fuerit vere generale, *lisez* : nonnulli dubitant an fuerit vere generale.

Page 83, ligne 13, *au lieu de* : tenu le pape, *lisez* : tenu sous le pape.

Page 91, ligne 28, *au lieu de* : Noël, *lisez* : Noët.

Même page, note 2, *au lieu de* : de Berillo Bostremo, *lisez* : de Berillo Bostreno.

Page 112, ligne 7, *au lieu de* : pape Eugène, *lisez* : pape Etienne.

Page 122, ligne 15 et 16, *rétablir ainsi la phrase* : qu'en outre, il avait vécu avec des *subintroductis* et qu'il avait autorisé le même désordre dans son clergé.

Page 123, ligne 5, *au lieu de* : réduits, *lisez* : réduits à des conjectures.

Page 135, ligne 11, *au lieu de* : n'a pu avoir lieu avant 304, *lisez* : n'a pu avoir lieu que avant 304.

Page 253, ligne 14, *au lieu de* : pour la loi, *lisez* : pour la foi.

Même page, ligne 23, *au lieu de* : éloges qu'en fait donnent Eusèbe et d'autres, *lisez* : qu'en font Eusèbe et d'autres.

Page 287, ligne 14, *au lieu de* : immuable, soumis au changement, *lisez* : qu'il est soumis au changement.

Page 321, ligne 33, *au lieu de* : Pairs de l'Eglise, *lisez* : Pères de l'Eglise.

Page 339, ligne 32, *effacez ces sept mots* : n'a été soulevée que plus tard et.

Page 454, dernière ligne des notes, *au lieu de* : son impartialité, *lisez* : sa partialité.

Page 517, ligne 31, *au lieu de* : idée claire de l'hypostase propre de l'ordre et de la position, *lisez* : idée claire de l'hypostase, de l'ordre et de la position.

Page 561, ligne 27, *au lieu de* : secours, *lisez* : recours.

Page 565, note 2. Au bas de la page, il y a une inversion : la première ligne et la moitié de la deuxième doivent être placées après le mot *commenté* qui se trouve deux lignes plus loin.

Page 568, ligne 31, *au lieu de* : la faire sur ces mots, *lisez* : la faire.

Page 640, ligne 14, *au lieu de* : du XIII[e] siècle, *lisez* : du III[e] siècle.

Même page, ligne 34, de même que page 7, ligne 30, et page 42, ligne 33, *lisez* : Dioscore, *au lieu de* : Dioscure.

0.00
erry Fisher

